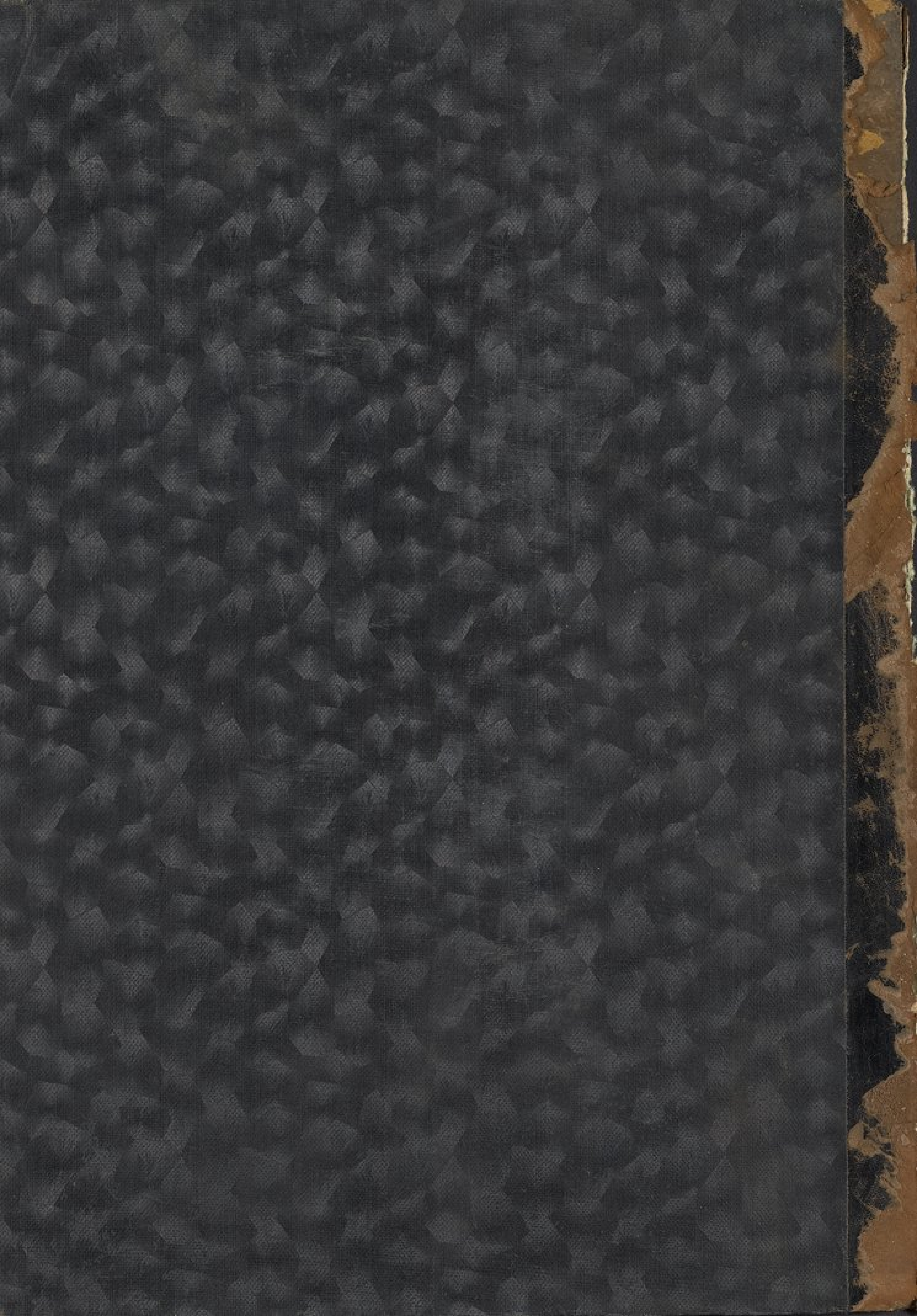
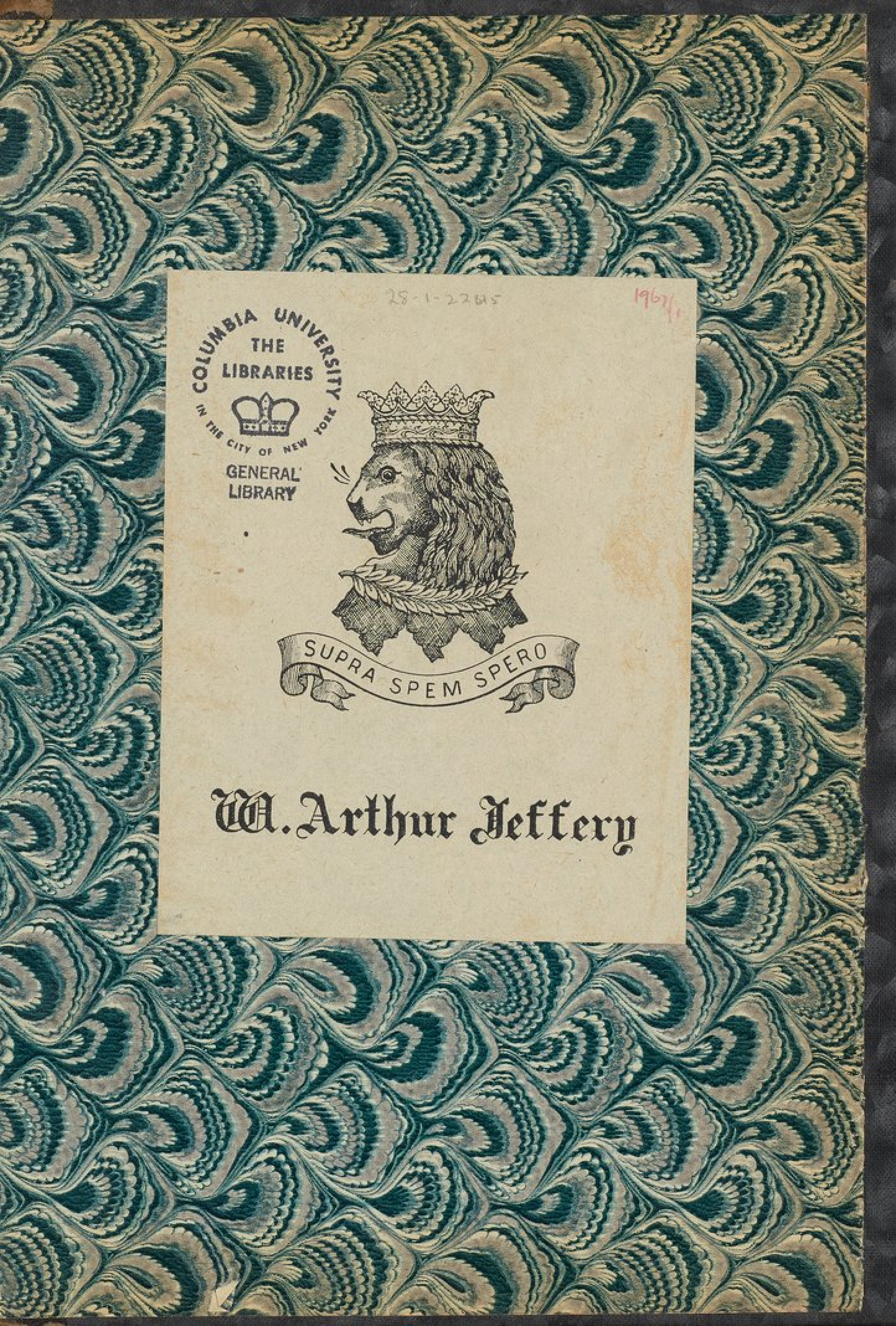
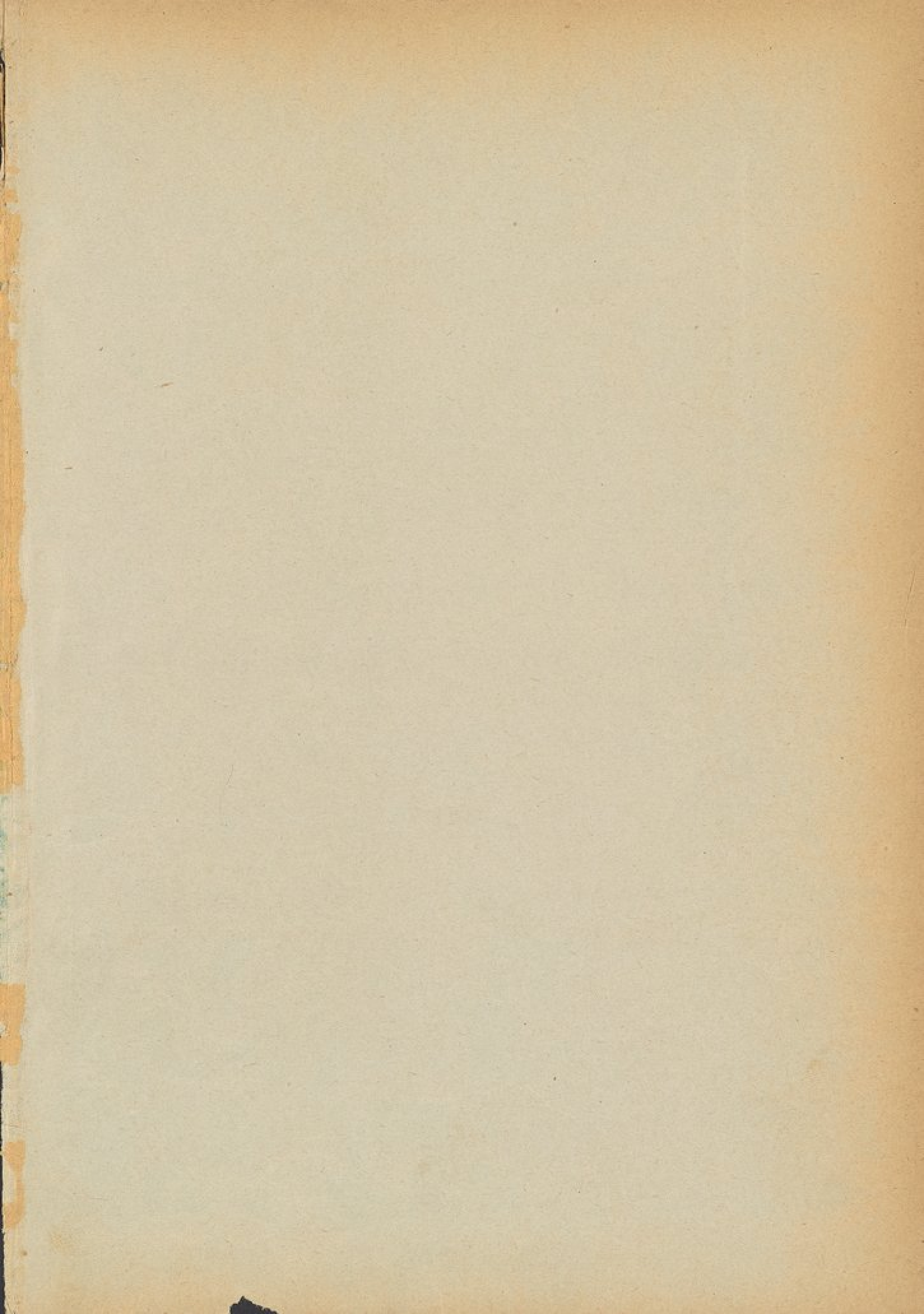



25-1-22815
1967/1
COLUMBIA UNIVERSITY
THE
LIBRARIES
IN THE CITY OF NEW YORK
GENERAL
LIBRARY
SUPRA SPEM SPERO
W. Arthur Jeffery







الجزء الاول من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه إحداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفنارى رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن جلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين فى صحيفة نبهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني)

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

(طبع بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر لصاحبها محمد اسمعيل سنة ١٣٢٥ هـ)



سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال * تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والافهام فى كبرياء

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك * ويكافئ مزيد كرمك * وأحمدك بجميع محامدك ماعلمت منها ومالم أعلم * وعلى جميع نعمك ماعلمت منها ومالم أعلم * وعلى كل حال وأصلى على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازى عناءه وتجازى غناءه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً ﴿ وبعد ﴾ فهذه فوائد بل فرائد علقتها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب * عبد الله الملقب بالبيب * مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب * وعدة ليوم الحساب * وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين * عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين * (قوله سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التنزيه والتبعيد من السوء أى أسبح سبحاناً حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى المفعول وحذفه واجب قياساً فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعني المزيد كما فى أنبت الله نباتاً ويجوز أن يكون مصدر سبح في الأرض والماء اذا ذهب فيهما وأبعد أى أبعد من السوء إبعاداً أو من ادراك العقول واحاطتها وقيل معناه السرعة والخفة في الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبح كمنع أو سبح تسبيحاً بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور والتقدس التطهر من قدس فى الأرض اذا ذهب لان المتطهر عن الشئ متبعد عنه والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء الأنوار جمع سبحة والجمال الحسن فى الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذى تولهت الأفهام فى كبرياء ذاته * وتحيرت الأوهام فى عظمة صفاته * تهللت على وجنات الكائنات آثار إحسانه * وتلألأت في صفحات الموجودات أنوار سلطانه * سبحان من أوضح بالحجج البالغة محجة الجنة * وأسس مبادى الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلاة على سيد الرسل * وموضح السبل * المبعوث الى الأسود والأحمر * الشفيع المشفع يوم المحشر * أبي القاسم محمد المرفوع ذكره

ذاته * وتولهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته * يا من دل على ذاته بذاته *
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبى * محمد المبعوث
بالهدى * الى كافة الورى * وعلى آله البررة الاتقياء * وأصحابه الخيرة الاصفياء * ما تعاقبت
الظلم والضياء * ﴿ وبعد ﴾ فان أنفع المطالب حالا ومآ * وأرفع المآرب منقبة وكمالا *
وأكمل المناصب مرتبة وجلالا * وأفضل الرغائب أبهة وجمالا * هو المعارف الدينية * والمعالم
اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى

كأمير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية واضافة السبحات اليه إما لامية أو اضافة المشبه
به الى المشبه أي الصفات الثبوتية التى هي كالأنوار فى الظهور والبهاء والسمة أثر الكيّ وسمه يسمه وسما
وسمة والحدوث الوجود بعد العدم والزوال العدم بعد الوجود والتنزه التباعد والسرادقات جمع
سرادق وهو الذى يمد فوق صحن الدار يقال له سرا برده والجلال مصدر جل الشيء عظم وفي الاصطلاح
الصفات السلبية لانها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المماثلة والادراك والاضافة كما فى سبحات جماله
والمناسبة بين السرادقات والصفات السلبية ان كل واحدة منهما موجبة الاحتجاب وعطف تنزهت على
تقدست للاتحاد فى المعنى والاختلاف فى المتعلق تلألأت أى لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات
الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى
القهر والسلطنة وفى الاصطلاح الصفات الفعلية أى لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية
من الايجاد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى أن الماهيات غير مجعولة ولم يعطف هذه
الصلة على ما قبله للاشارة الى استقلاله فى استيجاب التسبيح دفعاً لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها
بالشرور والتهلل التلألؤ والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات وجنة ووجنة واجنة واجنة
والملكوت كرهبوت وترقوت العز والسلطان والمملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له

فوق السماء السابعة * المشهور خبره في الأمم السالفة * الذى نسخت بشريعته الشرائع والملل * وتبدلت
ببعثته الدول والنحل * وعلى آله وأصحابه بدور معالم الايمان * وشموس عوالم العرفان * ما وقب ليل
وغسق * ولاح نجم وخفق ﴿ وبعد ﴾ فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين *
ان أصحاب العقل متطابقون * وأرباب النقل متوافقون * على ان أفضل الرغائب أبهة وجمالا * وأرفع
المآرب منقبة وكمالا * العلم الذي هو ثمرة العقل الذى هو أنفس الأشياء * وحياة القلب الذي هو رئيس
الأعضاء * وأشرف العلوم وأنفعها * وأكمل المعارف وأرفعها * هى العلوم الشرعية * والمعارف الدينية *
إذ بها ينتظم صلاح العباد * ويغتنم الفلاح فى المعاد * وعلم الكلام من بينها أعلاها شاناً * وأقواها برهاناً *
وأوثقها بنياناً * وأوضحها تبياناً * ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق * والحبر المدقق *

وعلم الكلام* في عقائد الاسلام * من بينها أعلاها شانا * وأقواها برهانا * وأوثقها بنيانا *
وأوضحها تبيانا * فانه مأخذها وأساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف
به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة * وألف فيه من الزبر
المهذبة المحررة* كتاب المواقف الذى احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها* ومن
شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها* ومن دلائله العقلية على أعمدها واجلاها*ومن شواهده
النقلية على أفيدها واجداها* وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الافكار * وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته
ومن حيث انها نعم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبدل الاشتمال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكر
انه مترتب على الصلات السابقة وانها سبب للتحير والتوله يقال حار يحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير
واستحار نظر الى الشيء فغشى ولم يهتد اليه سبيلا وذات مؤنث ذو أصله ذوات بدليل ذواتا أفنان
حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَو والتاء فيه للتأنيث بدليل انقلابه فى الوقف هاء ثم استعمل بمعنى
نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب
طويلا كتاء أخت والتوله الحيرة والخوف والذهن بالكسر الفهم والعقل والبيداء الفلاة ثم ان ذاته تعالى
لما تميز تميزاً تاماً باجراء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يا من دل أى كل أحد حذف
المفعول لقصد التعميم مع الاختصار على ذاته أى وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات
المنبثة في الآفاق والأنفس قال الله تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيهما
آلهة إلاّ الله لفسدتا) صل بابقاء شريعته وإعلاء ذكره فى الدنيا ورفعه فى المقام المحمود والشفاعة
الكبرى فى الآخرة والاضافة فى نبيك ورسولك لتعظيم المضاف الظلم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلماء

جامع المعقول والمنقول * قرة عين البتول * السيد الشريف * عامله الله بلطفه اللطيف * كتاب اعترف
بسمو منزلته الحاسدون * وأذعن لعلو مرتبته المعاندون * وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج
الأنظار * واحتوى على خلاصة أبكار الأفكار * وإنى كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده * أُفلق
الرغبة فى أن أوفى كيلي من فرائده * متوقعاً لاستنبات حقائقه أفاويق المجهود * متخطياً في درك دقائقه
كل حد من الحد معهود * حائماً حول حماه من قطريها * الى ان فزت من مادبته بقرطيها * ولقد طال
ما جال في صدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل صعابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * أنقد
فيه نتائج الأفكار * وأوضح خزائن الأسرار * عطفاً منى على أهل الطلب * ومن له في تحقيق الحق

نهاية العقول والانظار * ومحصل ما لخصه لسان التحقيق * وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقـة معجزة * واشارات شائقـة موجزة * فصار بذلك فى الاشتهار * كالشمس فى رابعة النهار * واستمال اليه بصائر أولى الابصار * من أذكياء الامصار والاقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا * واستهيموا برموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا * فاجتمع الىّ نفر من أجلة الاحباب * المتطلعين الي سرائر الكتاب * واقترحوا علىّ أن أكشف لهم عن مخدراته الاستار * وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها * متبخترات بمحاسن فطرتها * فأسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتـدي به السادي الى لب الالباب * ويطلع به الناشي على العجب العجاب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما

بمعنى الظلمة والقياس سكون اللام كحمر وحمراء والضياء جمع ضوء وأصله ضواء نحو صوت وصيات المأربة مثلثة الراء الحاجة المنقبة المفخرة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الأُبهة كسكرة العظمة والبهجة والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً اذا علمه وكذلك المعالم فالعطف باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة الى اليقين وهو ازالة الشك أعلاها شأناً لأشرفية موضوعه وغايته وأقواها برهاناً لكون براهينه الحجج العقلية المؤيدة بالنقلية وأوثقها بنياناً لان مباديها اما بينة بنفسها أو مسائل منه وأوضحها تبياناً لان المطلوب فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه مالم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما فى الرضى والتنقيح التهذيب وهو في المعانى والتحرير في الألفاظ على خلاصة أبكار الأفكار أشار الى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق

ارب * اذ كان همم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طالع بدائعه * واستكشاف كنه ودائعه * معتصمين في كشف أسراره بالحواشي والأطراف * قانعين من بحار لآليه بالأصداف * وكان يعوقنى عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال * بسبب ما أعانيه من محن الزمان * وأعاينه من طوارق الحدثان * ثم ما أرى عليه طباع أكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد * والانحراف عن منهج الرشاد

يفشون بينهم المودة والصفا   وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر على التماس طلاب الكمال * بلسان الحال والمقال * رأيت الاقدام عليه أحرى * وشرعت فيه بعد ان قدمت رِجلاً وأخرت أُخرى * لعلمي بانى لست من فرسان هذا الميدان * واعترافى بقصور

فيه وماله وما عليه * مراعيا فى ذلك شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف *
ولما تيسر لى اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خبرته بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى *
والخلافة الكبرى * وزاده بسطة فى الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من
العدى * وأمده بمعقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه
الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويبطل به
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق فى الآخرين * ويرفع
مكانه يوم الدين * فى أعلي عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والخاقان
الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم
عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الوري الطافه * وعمهم اعطافه *

المعجب فعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار فى نصفه استهتروا أولعوا واستهيموا أي جعلوا
هائمين من رجل هائم وهيوم متحير المتطلعين الى سرائر الكتاب أى المريدين للاطلاع عليها أو الواقفين
على سرائرها بالاجمال متعطشين الى مايفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية
ليجتلوها أي ينظروا الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أى مكشوفة
وفى بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال والتبختر مشية حسنة
فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدية بالى لتضمين معنى القصد اشارة الي ان الاسعاف
كان قولياً قاصداً للفعلى شرحته أي شرعت فى شرحه لقوله ولما تيسر لي اتمامه الشوارد جمع شاردة
من شرد شروداً اذا نفر فاذا كان الشرح مذللا لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى
الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادى من سدا يسدو سدواً مد اليد الى الشئ
والناشئ من نشئت الخبر اذا تخبرت ونظرت من أين جاء والعجاب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها
ما جاوز العجب تحبير الخط والشعر وغيرهما تحسينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والنقيصة الندى
الجود والتشييد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاه بالشيد وهو ماطلى به حائط من جص ونحوه
المعقبات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما أنث لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة الدابر آخر
كل شئ والغيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكني بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان * فجاء بحمد الله فى زمان يسير كما استحسنه الأحباء * وارتضاه الأولياء * مشتملا
على حقائق ما مستها يد الأفكار * محتوياً على دقائق مافتقت بها رتق آذانهم أولو الأبصار * وسيحمد
السابح فى لججه والسائح فى حججه * ما أودعته من فرائد الفوائد * ومهدت فيه من موائد العوائد *
والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي

وصانهما كنافه * من كل مالا يرتضى * مكارمه لاتحصى * ومآثره لاتستقصى

مُول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك

الدر والدرى خافا جوده فتحصنا فى البحر والافلاك

من التجأ الى جنابه يجد له مكانا عليا * ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذا هم بعنقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما لولم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان فى الايام * هو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فمادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف * وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف * ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بنى آدم فى الآفاق * السلطان المؤيد المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه * وأفاض على العالمين بره واحسانه *

وهذا دعاء لايرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل

* وها انا أفيض فى المقصود * متوكلا على الصمد المعبود * فاقول قال المص

عليين جمع عليّ مكان في السماء السابعة تصعد اليه أرواح المؤمنين مالك رقاب الأُمم منع الشريعة من اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم ضد اللؤم والمآثر جمع مأثرة وهي المكرمة لانها تؤثر أى تذكر أي مايؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة من صرمت الشئ قطعته الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع ربع وهو الدار بعينها يقال روى وروي ورواء كغني والى وسماء كثير مرو والبهاء الحسن

الانصاف * المتخلين عن رذيلتى البغي والاعتساف * اذا عثروا على شئ زلت فيه القدم * أو طغي به القلم * ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة * ولكل صارم نبوة *

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معايبه

على أني أقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان بحثوا عني ففيهم مباحث

والمسؤل من جناب ذي الجلال * الفياض لأرفع النوال * أن ينفع به المخلصين * ويجعله ذخراً ليوم الدين * وهو حسبي ونعم الوكيل والله أعلم

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال (الحمد لله العلي شانه) أمره وحاله فى ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجهات علو الشأن لايتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجتليها بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لايستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري فى

(حسن چلبي)

[قوله فبسمل أولا تيمنا) فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد تفوقاً فى ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكأنه قال أراد التضمين المذكور فبسمل أولا تيمنا ليعتد بذلك التضمن فالفاء حينئذ أصاب موقعه على انها قد تجيء لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغنى اللبيب وله أمثلة كثيرة فى القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمين الذي أريد به سببه أعني الارادة وقد يتوهم انه أراد بالتضمين المذكور الايراد فى ضمن الخطبة أى أثنائها فللبسملة مدخل في ذلك حينئذ اذ لو لم يبسمل أولا لكانت الاشارة فى أول الخطبة لا فى أثنائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفى لان قوله العلى شأنه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله أو نعتاً له من متممتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن أن يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شئ آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل فى التضمين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجمال

(قوله ثم قال الحمد لله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لازماناً ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا فى حواشى المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد

(قوله الى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ماقيل الأنسب بالسياق أن يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل

(قوله ولا يجرى فى ملكوته إلاّ مايشاء) لما كان المتبادر من قوله لايستعصى على ارادته شئ ان كل

ملكوته

ملكوته الاما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم إنه قرر جميع ماذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذى خلق سبع سموات) هى أفلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض مثلهن) مثل السموات في العدد كما ورد فى الاثر من أن الارض أيضاً سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات ومايعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه أو تدبيره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلي (ببالغ حكمته) التى هي اتقانه وإحكامه فى علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الغريزي) أي

(قوله نوع الانسان) فسر بني آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الي تقدير الصلة لان التكريم معناه التعظيم وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع فى التنزيل ولقد كرمنا بني آدم ولا حاجة الى حمله على معني التفضيل كما فى قوله تعالى هذا الذي كرمت عليّ حتي لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا قالوا أسباب العلم للخلق أى الملك والجن والانس ثلاثة

ما أراده الله فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلاّ ما أراده وكان هذا أيضاً من جملة جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجرى في ملكوته إلاّ ما يشاء افادة للمعني المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالأمر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر فى الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد فى عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل

(قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز وفى طبقات العناصر وأعدادها أقوال أُخر بعضها مذكور فى الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في الكتب الأُخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر يستدعي أن يحمل الأرض فى الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان على غيره) فسر بني آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم وأراد

بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم الضرورى) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلا وفي نسخة الاصل وأهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء فى مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقى أولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفاداً ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد ويسمي عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى

(حسن چلبي)

بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً

(قوله المسمي عقلا بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الأولي التى هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة أخرى هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة

(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار فى الجملة كافية والا لم تنحصر مراتب القوة النظرية فى الأربعة فانه اذا أحضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثانى

(قوله متقدمة عليه فى البقاء) ولان فى كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار اليهما معاً بقوله والارتقاء فى مدارج الكمال

(قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات فى المفارق المفيض إياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يري بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما تصل اليه بمحوهويته حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام فى مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ماعطف عليه وكلمة ثم على

(قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لان الأمر بالتفكر مترتب على التكريم المقيد بالأهلية لاعلى التكريم فقط اذ لاتكليف للصبي ولم يجعله معطوفاً على أهله ابقاء لثم على معناها الأصلي اذ ليس تعلق الأمر بالتفكر متأخراً بمهلة عن الأهلية المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعرى ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج في المراتب اذ لاوجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك

(قوله وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد بالمستفاد الذى حكموا بان ما بعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثانى وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ماهي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأُخريين أو بعدهما أو انها عين احديهما وأعلوية المرتبتين الأُخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالهما عليها وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

(قوله ومستقره الدار الآخرة) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التى كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشى شرح المطالع حيث قال التى أدركها ولا يخفى على ذى مسكة انه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا أوله زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة وأجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشى التي أدركها محمول على ادراك اما بمباديها أو لنفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا أن يحمل الادراك على المجاز أعني استعداده فحينئذ لايحتاج الى توسط المبادي في البين كما لا يخفى

(قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكر عن حصول المراتب الأربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأهيل للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لامحذور في الأول أيضاً على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف

معناها الاصلى الذى هو المهلة والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤديهم) أى التفكر والتدبر فيها مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولابد للحادث من صانع (قديم) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم (أحد) فى حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً أي قصده (منزه عن الاشباه) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) أى فى الذات والصفات والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتى من أن المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) أى لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان

(حسن چلبي)

بعد البلوغ والمرتبتان الأُخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر

(قوله والمراد انه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأموراً على ألسنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ماذكره قلت المراد انه تعالى أمر النوع على ألسنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً

(قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقى صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً

مقتضى القــدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قــدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتـدأ يفعل كذا (مريد لجميع الـكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لايريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للألوهيـة (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (وأحاسن الاسماء) وانمـا اختار صيغة الفـعل أعني تفرد على متفرد تنبيها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بمـا ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليـه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ يدل على علمـه وقـدرته وارادته كما ان أسماءه الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمي بالكمالات والتبرء عن النقائص (أزلى) هو أعم من القـديم لان اعـدام الحوادث أزلية وليست بقديمـة وانمـا ذكره مع الاستغناء عنه بقـديم ليقارنه لفظ (أبدىّ) فانهما

(قوله وانمـا اختار الي قوله على انه استئناف) أي كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلا على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوى كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستئناف البيانى وهم لامناسبة له بالمقام

[قوله يستلزم عجزه) قيل لاعجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارخاء العنان ليبلوهم أيهم أحسن عملا ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل

(قوله تنبيهاً على انه استئناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبيهاً على تلك الدلالة أصلا وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً فانه فى الاصطلاح جواب سؤال ناشئ عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبني أن يحقق معني الكلام

(قوله أزلي) ذكر في الصحاح ان الأزل بالتحريك القدم يقال هو أزلي ثم قال ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لانها أخف فقالوا أزلي كما يقال فى الرمح المنسوب الى ذى يزن أزنى وقيل الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق والأبد اسم لما ينفر القلب عن تقـدير نهايته من الابود والبعود

(قوله ليقارنه لفظ أبدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ذكر الأزلي قرينة للمراد ودفعاً لتوهم البعيد

يذكران غالبا معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى) أى حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم مطلقا (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها (يحيي ويبيد) من الابادة بمعني الاهلاك (ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه أهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الايجاد والحكم (يفعل مايشاء) بقدرته (ويحكم مايريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنا لنكتة الاستئناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه رداً على الفرق المثبتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجرمانيين وغيرهما

(قوله لانها ليست الخ) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ماعداه ولو قال لانها ليست ماعداه لكان أظهر ولم يحتج الى حمل الغير على المعنى الاصطلاحي فان معنى ماعداه ما تجاوزه وانفك عنه فى الوجود

(قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفى عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضى العينية التى يقتضيها التوحد نعم يندفع بما ذكره السؤال على قوله وحكم على ماعداه بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو النفى عن الغير بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيداً ويريدون مع صفاته والأقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره فى البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات

(قوله لمناسبتها إياها) لان صيغ الأفعال تدل على التجدد كما ان الصفات الأفعال متجددة

قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكما باطل يعنى ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجبه عليه ولايخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك فى بعض الافعال أو التروك قبحا ذاتيا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكون مدركا اذ وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى أسمائه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لاتعلل أفعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى أفعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا أنها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضاله منها (قدر الارزاق والآجال في الازل) أشار به الي القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخره الذى ينقرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) إشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله بعث عطف على قوله أمرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من انه على ألسنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الأمر فرع البعثة بل لانها مشتملة على أحكام كثيرة أشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الأمر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولاشك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه أول الواجبات على ماسيجئ ولانه باعتبار غايته اشارة الى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة ههنا اشارة الى مباحث النبوات وما قيل من ان ماذكر ههنا مشتمل على الأمر بالتفكر حيث قال ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناؤه عن قوله أشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراء

(قوله بالاغراض والعلل) الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لافرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الي الفاعل والغاية أعم وتعليل الشارح كلا النفيين بعلة أخرى يشير الى هذا وقد يبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الافعال التى هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الامر كما عند المعتزلة فى الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة فى عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه فى فاعليته حيث استند بعض الافعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق فى التعليل على الفرق فى المفهوم فليتأمل

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الغائية هى الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لولم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً والالم يكن مافرضت غائية غائية ولاشك انه نقصان فى الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة فى الافعال كلها

(قوله حلالا كان أو حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى فى مقام المدح (ومما رزقناهم ينفقون) والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب

(قوله فان البعثة مشتملة الخ) اشارة الي وجه التراخي فى الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على أحكام

كثيرة أشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا (مصدقا لهم) للأنبياء والرسل (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الأمر بالتفكر فيكون الأمر جزءا من البعثة والجزء مقدم على الكل ونبه سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للادخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ أن يقال من جملتها الأمر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله أشار اليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع فى بعض النسخ وهو موافق لما وقع فى شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة فى انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشيء لان الكتاب لايجب أن يكون ناسخا لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد ان المصنف أشار الى ماسوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه أشار اليه أيضاً بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور بمعرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة وأربعة والرسل أكثر من ثلثمائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب أن يكون مأموراً بالدعوة الي كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والاقرب ماقيل ان الرسول هو الذى أنزل عليه الكتاب أوامر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبى أعم وقيل الرسول من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا أو قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبى أعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الي البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبيا نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبى والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد

به أنبياءه فى دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه فى التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمروهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتعظيمه) باثبات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم فى قوتهم النظرية (ويبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (اليهم) تكميلا لهم في قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكلفين (الحجة وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى ترك الاعمال والايمان أيضاً (ثم ختمهم باجلهم قدراً) مرتبة وشرفا (وأتمهم بدراً) شرعا يهتدى به فى ظلمات الهوى (وأشرفهم نسبا) فان الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وأزكاهم مغرسا)

(حسن چلبي)

(قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات علي المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى مايقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات

(قوله ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد فى الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة أكثريا انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهى بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المنصف

(قوله وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية) خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال ويقال مجدت الناقة أى علفتها ففيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية أعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها

(قوله معذور عند الاشاعرة) خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التى للعقل استقلال فى ادراك حسنها وقبحها

(قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس (وأطيبهم منبتا) موضع نبات (وأكرمهم محتداً) مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل فى زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهى أزكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وأطيبها وأحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد وأحبك الى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك لخير أرض وأحب أرض الله الى الله (وأقومهم دينا وأعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان الذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض فى بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو فى القصاص الى غير ذلك (واوسطهم أمة) الاوسط كالوسط بمعني

《حسن چلبى》

واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشاً من بني كنانة واصطفى من قريش بنى هاشم واصطفانى من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار أشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام أشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه جزء من المدعى ويمكن أن يقال الكلام فى شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن الشريفين ليس كابن أحد ذينك الشريفين فى شرف النسب فتأمل

(قوله والمراد بهذه الثلثة مكة شرفها الله تعالى) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التى حتد بها اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد من الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل عليه السلام وسنينه على توجيه آخر

(قوله تسمي ملة) الظاهر انه من مللت الثوب بمعنى خطته وفيه معني الجمع وأما الكتابة التى فيها معنى الجمع أيضاً فالمشهور انها الاملال كذا يفهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا (وأسدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل اليه (وأشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم فى العصمة لان الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزا بالغا فى العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعته أى قبلت شفاعته (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (أبى القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بأبى القاسم اما لان القاسم أكبر أولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم فى دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة فى مباشرة القسمة (وأنزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

(حسن چلبي)

(قوله وأسدهم أصوبهم قبلة) الوجه فى انه عليه السلام أصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كانت قبلته أيضاً الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة فى غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته أسد من سائر القبليات وكذا الكلام في سائره

(قوله الى العرب والعجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة فى الاول غلبة السواد في العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار

(قوله بكسر الشين) هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين أيضاً بمجيء الضم فى عين مضارعه كالكسر

(قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله فلاشك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فثبوت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه أصل أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

(قوله مبالغة فى مباشرة القسمة) فاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء

(قوله وانزل معه) اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن أول المعجزات الذى لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبينا) أي ظاهراً اعجازه أو مظهراً للاحكام من أبان بمعني ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا) مأخوذ من قوله تعالي اليوم أكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربياً (كريما) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى (وقرآنا) مقروءا (قديما) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذاغايات) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروي في الصدور (مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعني بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره

(حسن چلبي)

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

(قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعنى السنة المسلمين وأمكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة أو حكما بخلاف التوراة مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان

(قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صلح عن تراضي الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيحقق ماعليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ماأشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ماذكره في الالهيات من ان القديم هو المعنى وأما العبارات فحادثة وراء المفترض فليس المراد منه الانقل مذهب القوم

(قوله لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانيا وضعيا كالحروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

(قوله منشأه اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم

وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليـه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أى لا ينتهى حكمه بعـد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامـه الى يوم القيامة (ولا تحريف فى أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلا اعرابه أو تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما أنزل اليهم فى الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جعله متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلا لقوله تعالى وإنا له لحافظون (ولما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين

(حسن چلبى)

الناقل من لفظ المعنى مايقابل اللفظ أعني الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عنـد الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السـلام أو بالله تعالى خاصة للقطع بان كل مايقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السـلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فمراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم تحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلا والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربى بل سريانى فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ماذكر نقلا بالمعني بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين فى الانجيـل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة فى أحدهما وعدمها في الآخر كما فى العربى وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الي العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالي وانا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ماذكر موقوفة على ان لاتحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف فى هذه الاية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبى عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف فى هذه الاية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ماهو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوبا من عند الله

الا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق أصحابه لنصب أكرمهم واتقاهم) يعنى أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان أكرمهم عند الله اتقاهم وأشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (أحقهم بخلافته وأولاهم) فانه عليه السلام جعله خليفة له فى إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها (ومهد) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (وأقام الاود ورتق الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشعث) يقال لم الله شعثه أى أصلح وجمع ماتفرق من أموره (وسد الثلمة) الخلل (وقام قيام الايد بأمر دينهم ودنياهم) الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرأ المفاسد) دفعها (لاولاهم وأخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من الخلفاء الراشدين (سيرته واقتفى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ (والتزم وتيرته) طريقته (فجبروا) قهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت)

(حسن چلبي)

تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وأنت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند أهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فمندرج فى مسئلة ان الله تعالى لايجب عليه شئ فليتأمل

(قوله بخرافات أهل البدع) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له

(قوله معللين بان صلاته عليه السلام) أي دعاء النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم على ماهو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم أى يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف) بالعلوم والاعتقادات الحقة (ومحاسن الافعال) المرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى أعمال المهمات (والبواطن من الزيغ) وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة (والجهالة والحيرة) وهى التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهى سلوك مالا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه صلاة تكافئ) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنائه فى إزهاق الباطل وإفنائه (وتضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته فى اظهار الحق وإعلائه (ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجي) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال (وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم) عليه وعلى آله وأصحابه (تسليما كثيراً ﴿ وبعد ﴾ شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب (فان كمال كل نوع) يعني ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا أول على الاطلاق انما هو (بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالا

(حسن چلبى)

(قوله ويسمى كمالا ثانياً) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثانى ليحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكمله الخ لايحتاج اليه بل لاطائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان أولا أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها أو يتعسر فأخذوا الأثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والأثر العام القريب الذى يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنسا تسهيلا للطالب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وأنت خبير بان ماذكره انما يستقيم فى الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ماعرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة منوعة للمادى بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الاان هذا لا يصح على اطلاقه في جميع الانواع فلايلائم

ثانيا وأشار الى انه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف (وبحسب زيادة ذلك) المذكور أعنى الكمال الثانى (ونقصانه بفضل بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بعضا الى الى ان يعد أحدهم بالف)

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد

(بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضاً)

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

وأما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول فى الحيز) فى المكان (والفضاء) الخالى عن المتحيز (وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا وللجسم النامى أو للحيوان (وانما تميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة النطقية) التى هي كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

(حسن چلبي)

هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تعميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يأبى عن حمل الصفات على الكمالات الاولي اذ الكمال الاول لا يتفاوت فى أشخاص النوع وجعل الاشارة الي ماسواه تعسف ظاهر وأيضاً قوله فاذن كماله بتعقل المعقولات يدل علي ان المراد بالكمال المذكور أولاهو الكمال الثاني كما لا يخفى

(قوله في الحيز فى المكان) أشار بقوله فى المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالا للجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به

(قوله الخالي عن المتحيز) أى فى حد ذاته بمعني ان المتحيز ليس مأخوذا معه كما يقال للهيولي خال عن الصور فى نفسها

(قوله أو للجسم النامى) قد تقرر عند علماء البيان ان اللف اذا كان اجماليا فالقاعدة كون النشر بلفظة او كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى فلذا اختار أو علي الواو

افراده بعضها على بعض (من العقل) أى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعله بما امكن واستحال فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المجهولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضاً لكن الكمالات العلمية ارفع واسني اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها (افترق أهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسموا (أمرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتبا متفاوتة دائراً امرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومعقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابكة العروق (وتفاوت) عطف على افترق (حالهم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضي الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه المدة (وقال بعض أكابر الائمة واحبار الامة) الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من أثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعني) أي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمته (اختلاف هممهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله (فهمة واحد في الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخر فى الكلام) لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون

(حسن چلبي)

(قوله أي استعداده لادراك المعقولات) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا

العدل المقيم للنوع (كما اختلف هممم أصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد) منهم (بحرفة) أو صناعة (فيتم النظام) فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفي لكنه مذكور ههنا تبعاً ونظيراً واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم (فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أتم هذا) كما ذكر (وان أرفع العلوم) مرتبة ومنقبة (وأعلاها) فضيلة ودرجة (وأنفعها) فائدة (وأجداها) عائدة (وأحراها) أى أجدرها (بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها) يقال ألقى عليه شراشره أى نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة (وإدآب النفس) اتعابها (فيها) وتمويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده)في الالوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) أى بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللطف (واثبات النبوة التى هي أساس الاسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الالوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله (وبه يترقي في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا (والفوز والفلاح) فى العقبي فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء (وانه فى زماننا هذا

(قوله والصناعات)في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر يشبه على مافى الصراح وفى القاموس الحرفة الطعمة والصناعة مايرتزق منها فعلى الاول عطف الصناعات عطف أحد المتغايرين على الآخر للتعميم وعلى الثانى عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الي الوجه الاول وبكلمة الواو على مافى بعض النسخ يشير الى الوجه الثانى

(قوله بحرفة أو صناعة) الصناعة أخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة مايقابلها خصوصا اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف الهمم في الحرف بالمعني المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال أو صناعة

(قوله أى وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبنى على وجوب علم الكلام فى الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ماذكر الحمل على حذف المضاف أى وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتناء وكفايته فى مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أى أمرا منسيا قد ألقي وراء الظهر (وصار طلبه عند الا كثرين شيئاً فريا) بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الاقليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهي ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادراً هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم أرفيها مافيه شفاء لعليل) بأمراض الاهواء فى الآراء (أورواء) أى رى أوإرواء (لغليل) لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمدوفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

(قوله أو رواء) فى تاج البيهقى والصراح روى يروى ريا بالكسر والفتح وروى كرضى سيراب شدن فهوفى الاصل مقصور مده المصنف ليناسب شفاء على مانقل عن سيبويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قلبت الالف همزة ثم انه إما بمعناه الاصلى كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدى فانه قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما في قوله تعالى (والله أنبتكم من الارض نباتا) والى التوجيهين أشار الشارح بقوله أى روى أوارواء وقوله وفي الصحاح بواو العطف اشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز أن يكون بالفتح بمعنى الماء العذب أى القاطع للعطش أخره لفوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء (قوله مؤولة بالظرف) لا حاجة الي هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيما يجيء بمعنى خصوصا أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى أخص انتفاء الشفاء والارواء خصوصا حال كون الهمم قاصرة

(قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد وأما تفسيره بالري والارواء فلعله بيان المراد فى المقام يعنى أريد بالرواء وهو الماء العذب مسببه أعنى الرى أو الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقى أعنى الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعني المصدرى (قوله حذف منه كلمة لا) ذكر البلبانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا لا نظير له في كلام العرب

(قوله مؤولة بالظرف) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبينة لهيئة الفاعل أو المفعول بل تكون لبيان هيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو وقوع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها

الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهـذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أى انتي حصول الشـفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) فى تعلمه (فاترة والدواعى) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله (فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المخل (ومطولاتها مع الاسام) بما فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للافهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده) أي مقاصد علم الكلام (القناع) بازالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالاقناع) بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) فى الدلائل (لكن يلحفظ المقاصد) ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضـه نقل المذاهب) التى ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفا على نقل (فى وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفـه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مغالط) شبها يغلط فيها (لترويج رأيه ولا يدرى ان النقاد من ورائه) فيزيفها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها) من المقدمات التى نظر فيها (مايؤدى اليه بادئ رأيه) أى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه (وربما يكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط) فى العبارة (والتكرار) فى المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع (ومنهـم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خـلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله (يجمع مايجده من كلام القوم ينقله نقـلا ولا يستعمل عقلا ليعرف أغث ما اخـذه ام ثمين وسخيف) اي رقيق ركيك (ما الفاه) ما وجده (أم متين) أى قوى فصار جميع ماذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله (فحدانى) سائقي

وبعثني (الحدب) العطف والشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقتصداً) متوسطا (لامطولا مملا) بتطويله (ولا مختصراً مخلا) بايجازه (أودعته) أوردت فيه (لب الالباب) خلاصة العقول (وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل) أى لم أترك (جهداً) سعيا وطاقة (في تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تتبختر) تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله (اتضاحا) مفعول له (والشبه تتضاءل) تتصاغر وتتحاقر (افتضاحا) كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته (ونبهت في النقد والتزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) أى الاحكام للمقاصد (على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا (وانا انظر من الموارد) مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء (الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (واتأمل في المخارج قبل ان اضع قدمى في المداخل ثم ارجع القهقري) أي الرجوع الى خلف (اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور) فأزيله وأتمه (وأرجع البصر كرة بعد أخري هل أرى من فطور) أى شق فاسده وأصلحه (حافظا) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وما عطف عليه أى فعلت كل ذلك حافظا (للاوضاع) التى ينبغي ان يحافظ عليها (رامزا) مشيرا بايجاز العبارة (مشبعا) موضحا باطنابها (في مقام الرمز والاشباع) واقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه (حتي جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما أردت ووفق الله وسدد في اتمام ماقصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاما لاعوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة) أي ولا تردد (ولا اضطراب متناسبا صدوره) اوائله (وروادفه) اواخره (متعانقا سوابقه ولواحقه)

(حسن چلبی)

(قوله ولم أترك) ضمن آل معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه أخر ذكرناها في حواشي المطول

(قوله لاعوج فيه) العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول ويؤيده (قوله تعالى لا تري فيها عوجا ولا أمتا) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة العوج بالفتح كجي در جوب ومانندآن وبالكسر كجى دردين وما نندآن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في أرض أودين أو معاش

وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ابكار الجنان لم يطمثها) لم يمسها (من قبل انس ولا جان وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيي) اديره (واردد قداحي) كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر (واؤامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوي النهى) جمع نهية وهي العقل لانه ينهي عن الفحشاء (من اصدقائي مع تمدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفء) متعلق باجيل وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زففت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفافا (يعرف قدرها ويغلي مهرها) يكثره (موفق)من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث (يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف)جمع موقف من الوقوف بمعني الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان) ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية لاجالة الرأي وماعطف عليها (الاختيار على من لايوازن) من وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح (ولا يوازي) لايحاذي ولايقابل باحد (وهو غني عن ان يباهي) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهي)ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة أي مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو أعظم من ملك البلاد وساس) أي حفظ وضبط (العباد شانا) تميز عن النسبة في اعظم (واعلاهم منزلا

﴿ حسن چلبي ﴾

(قوله والمعني انه أجل من متعلق المباهاة) المقصود من هذا التكلف دفع مايورد على التركيب المذكور وأمثاله من ان مابعد من لايصلح أن يكون مفضلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعني الجلالة مثلا ولم يلتفت الى مايقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي متباعد في الجلالة من ان يباهي تحرزا عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلاثة كما صرح به في شرحه للمفتاح وان أمكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى (فانه يعلم السر وأخفى) والمعنى هو أجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه أراد الوصف أي من ملك يمكن ان تتعلق به المباهاة فأورد على ماذكر وأمثاله ما آت سورة الكافرين وغيرها

ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان ندي الكف اذاكان سخيا (وأشجعهم جأشا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا) يقال رعته فارتاع أى افزعته ففزع (وابسطهم ملكا وسلطانا وأشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصاراً وأعوانا وأجمعهم للفضائل النفسية) التى أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (وأولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع وأحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبق حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى أوان) زمان (ناهزت) قاربت (الانتكاس) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دعي اليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد (وقد آذنت) أعلمت (بالاندراس) بالانمحاء (محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبواسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحترازعن امثاله أولي اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتهل) اتضرع (باطلق لسان وارق جنان) أى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة (ان يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقين ذكراً جميلا) في هذه الدار (وأجراجزيلا) فى دار القرار (انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف) وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات أولايجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عمالا يختص

(قوله مايذكر فيه)أى المقصود الذى يذكر فيه فلايرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحساني وبالتقديم التقديم على كل ماعداه فلايرد بعض المباحث الذى هو كالمبادى لبعض دون بعض كالامور العامة (قوله في علم الكلام) أي فى تحصيله سواء كان جزءًا منه كمباحث النظر أولا كالرؤس الثمانية التي هى مبادى الشروع

(قوله أصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هى التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجمع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني فى أواخر مباحث الكيفيات النفسانية ونحقق ان هناك الحكمة المذكورة ههنا ليست هي الحكمة التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثانى فى الامور العامة أوعما يختص فاما بالممكن الذي لايقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة

﴿ المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم ﴾ واما المراصد الباقية

(قوله فيما يجب تقديمه) الخ أى في بيان مايجب تقديمه (فى كل علم) يطلب تحصيله واثبات تقديمه بالدليل وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا المخصوصة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف فى كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف أوخبره محذوف أى مما يجب تقديمه تعريفه أومايجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلة فى فى المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمراصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله أى تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ فى المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات فى المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالاثبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها أفرادا لها ومن قال ان المراد بها الامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف أى تقديم نوعه وان الضمير فى قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام فى قول الشارح أى العلم للعهد فقد خبط خبط عشواء

(قوله وهو الموقف الثانى في الامور العامة) أى هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد فى هذا الموقف مايختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا ينافى القول باختصاصه بالواجب على معني عدم وجوده فى الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وأيضاً قالوا فالقدم الذاتى لايوجد فيه أصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لايختص مع مقابله كما أشير اليه فى أول هذا الموقف كما سيجيء زيادة بحث انشاء الله تعالى

(قوله فيمايجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما

ففيها

ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً (الاول تعريفه) أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماً له فقد أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

(حسن چلبي)

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل أي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه

(قوله ففيما يجب تقديمه في هذا العلم) أي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلا كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة مما ليس بمستحسن في طرق التعليم قطعا وأما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا

(قوله ولم يرد بوجوب التقديم) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة ما باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوائد الامور الستة فلاشك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول

(قوله سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسما له) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم يميزه عن غيره وأما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع

(قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه) أراد

تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لايفيده بصيرة فيه (فان من ركب متن عمياء) وهي العماية بمعني الباطل (أوشك ان يخبط خبط عشواء) وهى الناقة التي لاتبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذاخبط أمره على غير بصيرة (والكلام علم) بأمور (يقتدر معه) أى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على (اثبات العقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بايراد الحجج) عليها (ودفع

(قوله بمعني الباطل) وهو ههنا التصور بغير التعريف من الوجه الاعم أو الاخص شبهه بالمركوبة فى كون كل منهما سببا لسلوك طريق الوصول الى المطلوب وأثبت المتن والركوب فى الكلام استعارة بالكناية وتخييل وترشيح وانما قال أوشك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخبط مالم يشرع فى العلم ثم قول الشارح وهي الناقة التى الخ اشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خبط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخبط المعقول بالخبط المحسوس ومبنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملابسة أي يخبط خبطا يراد فى قولهم فلان ركب العشواء وهو خبط أمر على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الاقدام

بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل أن يكون وجها أعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا أورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لايفيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام فى التصورات التى يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ماذكر مع انه على تقدير فرض كفايته فى الطلب ليس مما لايفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه

(قوله فان من ركب الخ) هذا فى موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه أعم وهو الذى أشار اليه بقوله فان من ركب الخ

(قوله والكلام علم يقتدر معه) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقاديات لايسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف مايخرجها بخلاف التعريف المذكور فى المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمي بالوحي وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضاً بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل علي الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قبيل المجاز كما صرح به الشارح فى

الشبه) عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث * الاول انه أراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثانى انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة

(قوله فقط) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادى أيضاً وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المنطق فى صحة الصورة

(قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها ودفع الشبهة عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء وأما علم الجدل والمنطق فانما يفيدان التمكن على ذلك الاثبات فى الجملة بمعنى انه اذا حصل مباديها ورتبها امكن له ذلك الاثبات

حواشيه علي المطول

(قوله أراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازى بقرينة المقام والا فسيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ماسيأتي من الصفة الموجبة للتميز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما فى نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليتأمل

(قوله دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ماهو التحقيق وبهذا تبين ضعف مااستصوبه الشارح فى حواشى شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لامن جهة الصورة وهو ظاهر ولامن جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادى المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالى فمع ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا

دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلا * الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعاراً بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه

(قوله وان العقائد) الخ يريد انه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بايراد الحجج لتوهم منه أن يراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف فى تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من الشرع فأشار بذكر الاثبات الى ان ثمرته الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفى لان ذكر الاثبات لا يدل على نفى التحصيل حتي يشعر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية مايقال كان الظاهر ذكر التحصيل لان ايراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالعدول الى الاثبات يشعر بنفى كون ثمرته التحصيل

(قوله ولا يجوز) الخ رد على العلامة التفتازانى حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى

(قوله بل لامدخل له في ذلك الترتيب العادى أصلا) فلا يدخل فى التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين أو علوماجمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمى الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلية علم التفسير فى الترتيب العادى المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل فى ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل فى القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما فى أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها

(قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لاينافي المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع فى كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لاينافي العادية

(قوله وان العقائد يجب أن تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على إشعارا بحذف اللام الشائع وجه بل هو أوجه كيلا يلزم دخول ماذكر فى حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد

(قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق مااختاره من كون العلم بمعناه الحقيقى فلا كلام وان أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاشك فى بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية

اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفتازانى ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك فى كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ماتقرر والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على مايشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما فى شرح المقاصد يعنى التهيء القريب بسبب حصول المأخذ والشرائط لتحصيل العقائد ففيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيء لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة انما هو علي ملكة الاستحضار كما صرح به فى المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضاً فالجواب عنه ان التفتازانى حمل العلم على ملكة الاستحصال فى هذا التعريف بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط مايكفى فى استحصال العقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحمل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور فى حمل الأثبات على التحصيل فاناللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل معانه قدحصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية مايقال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل فى تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تحصر فى عدد فمبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما أشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف أعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الأثبات علي التحصيل كما تحققته من سياق الكلام

(قوله ولاشك في بطلانه) قديمنع ذلك بان العقائد التى أضيف اليها الأثبات يرادبها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر أن الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول لتخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غيرعلمنا لا يصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التى موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لايصار اليه فليتأمل

(قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله

العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدي للاثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم أى معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما مايقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمي اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمي عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتي ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعنى ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت أوخطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) فى اعتقاده وما يتمسك به فى اثباته (لانخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام

﴿ الثاني موضوعه ﴾ المقصد الثاني موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذبه) أى

(حسن چلبي)

يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا ممانعة بين الكلامين

(قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها

(قوله مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز إما باعتبار ان دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف وإما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتميز بحسب الذات

بالموضوع (تمايز العلوم) فى انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا أو من جهة واحدة أو باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان فى ذاتى أو عرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفرداً ممتازاً فى نفسه عن طائفة اخري متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر أيضاً هذه الطريقة فى علومهم وهو أمر استحسانى اذلا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولا علما واحداً وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لايلاحظ الموضوع فى التعريف

(حسن چلبى)

راجح زائد فى نفسه على التميز بحسب المفهوم

(قوله فسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقا كالعدد للحساب وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء متشاركة إما فى ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمى المتشاركة في المقدار لعلم الهندسة وإما فى عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الي الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان قلت التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها فى أمر ومصداقه ان يقع البحث عن كل مايشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان فى قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه (وهو) أي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية

(قوله تتوقف عليها) أى توقف المسائل على المبادي وحاصله تحتاج المسئلة في العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتج اليها بخصوصها

(قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما فى صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة على مايدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى (رب أرني كيف تحي الموتي) الآية وان الاعادة على ماجاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر فى معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة

(قوله كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة وأماقوله فان حكم على المعلوم بماهو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أى بما هو من محمولات العقائد

(قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة والا لاحتاج الى مادة أخري لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن فى كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطيه فيهما

(قوله متعددة موجودة) اذ تمايزها ينفى حينئذ عدميتها واذ لا واسطة يتعين وجودها

(قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة الخ) أجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خبير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها فى الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا ثم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها لا يقال ان أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلايكون أيضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق فى موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ان العرض الذاتى يجوز ان يكون أخص من معروضه

(قوله يتناول محمولات مسائله) أى من حيث انها محمولات

يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولومسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

(قوله فالاولى ان يقال الخ) انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أى الزامها على الغير

(قوله وان أريد به ماصدق عليه من افراده كان أعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم مايصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل مايساوى شيئاً من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ماصدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من أنواعها وهذا تعسف لاطائل تحته فليتأمل

(قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا وأحوالا لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث فى الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار فى حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده علي كون موضوع الكلام ذات الله تعالي بقي فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعروضه مشروط بأمرين أحدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذى يتعلق بهما عرض علمى والثانى ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها فى الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج فى عروضها للمعلوم الى ان تصير عرضا أوجوهرا أو واجبا كما يدل عليه سياق كلامه فى بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل

نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعنى (عن صفاته) الثبوتيـة والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في

(قوله نعم يتجـه الخ) يعنى ان الحيثية من تتمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون اعراضا ذاتية للمقيـد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة ان المقيد أخص من الموضوع وفى قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العـلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمنا في ضمن لفظ الموضوع فحينئذ يجب أن يلاحظ الحيثية فى البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون له مدخل فى العروض ووجه الرد انه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة فتدبر

(قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت أمر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضـوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب المحقق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معني ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معني فعلى البحث والعروض فالجار فى قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعنى البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعنى العروض حتي يلزم أن يكون للحيثية مدخل فى عروض العوارض فلم لم يلتفت اليـه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل فى عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصـدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل فى العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (فى الآخرة كالحشر) للاجساد (و) عن (احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب والعقاب) فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد فى هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب أو عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أى في الكلام (عن غيرها) أى عن غير ماذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) أى أحوالها (لا من حيث هى مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان تدرج فى البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل المبدئية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه (لانا نقول ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتي تكون من المبادى المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب ان يكون راجعاً الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة فى جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتى (أوفى علم آخر) أى وان بين فى علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالي موضوع لكلام المتأخرين وأما على قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوي ذات الله وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد تكميلا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع واللواحق والمتقابلات أو أن يكون البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها علي سبيل الحكاية أيضاً

(قوله أى احداثه) قال الابهري وانما مثل المصنف بالحدوث تنبيها على ان التأثير والاثر واحد عندنا وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل

(قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع على كمال الصانع حسب مايبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر

منه) أي من علم الكلام تبين فيه مباديه (شرعى) اذ لا يجوز ان تبين مباديه فى علم أعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعى (وانه) أى ثبوت علم شرعى أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة فى العلم الادني فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادى الكلام أو احتياجه فى مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثانى فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه ما نحن بصدده (الثانى ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه

(قوله قد تبين الخ) للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماسيجيء في الشفاء ان مبادى العلم قد تكون بينة بنفسها وقد تكون غير بينة فتبين فى علم أعلى لعلو شأنه عن ان تتبين فى ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهيولى والصورة أو فى علم أدنى لدنو شأنه عن ان تتبين في ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تتبين فى ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه

(قوله ولا شك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير فى انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا علي وجوده فى نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شيء لشيء أى بيان ثبوته موقوف على ثبوته فى نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف أى على إثبات وجوده لان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فانه مالم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوي الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتيـة ولا شك ان عروض شيء لشيء موقوف على وجود المعروض فى ظرف العروض اذ اللاشيء لا يكون معروضا لشيء فى ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتى مايلحق الشيء لذاته أو لما يساويه فيكون موقوفا على وجوده فى نفسـه فيلزم توقف الشيء على نفسـه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله وان كان على قلة في العـلم الادني) قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير

واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذى هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشئ منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لايحمل على شئ قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجمل معها فى قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع

(قوله وأجيب الخ) فى شرح المقاصد فيه بحث أما أولا فلانه يجوز أن يراد الوجود المقيد بالوجوب وأما ثانياً فلانه يستلزم أن لا يكون وجود شئ من الموجودات مسئلة فى شئ من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده فى علم أعلى منه وأما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير انه لايثبت فى العلم سوي الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً المبين انما هو الوجود مطلقا لا المقيد بالوجوب وان كان متحققا فى ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انمايبين في الاعم بانقسامه اليه والي غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجئ وعن الثالث ان التنصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلى اذا كان خفاء فى كونه جزئيا له لا يكون لغوا

(قوله لا يحمل على شئ قطعا) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئى الحقيقي متأصل في الوجود لا ينتزع من شئ حتى يحمل عليه وتفصيله فى حواشينا على شرح الرسالة الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب العرض الجزئي جزئى حقيقى لامتناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه فاندفع ماقيل ان المعتبر في حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد صاحب هذا البياض

(قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

(قوله وأجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر علي عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم فى ذلك العلم ومثله مقبول فى صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لايلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لشئ منها لجواز أن يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى فى الحمل كما دل عليه كلامهم لزم صحة حمل الجزئى الحقيقى على شئ كما يصح أن يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وأيضاً سلمنا ان الجزئى الحقيقى لا يحمل علي شئ مواطأة لكن الحمل

الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان أصلا (أو كونه مبينا فى علم أعلى) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز فى الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا فى علم أعلى من الكلام (باطلان) امابطلان الاول فمما لا ينبغى ان يشك فيه واما بطلان الثانى فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية فى الكلام مبينا فى العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى فى علمنا هذا وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

(قوله بانقسامه اليه والى غيره) فى الخارج أوفي الذهن أوفى نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام فى ظرف الانقسام مثلا يقال فى الالهي الموجود منقسم فى الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام فى الخارج

(قوله فمما لا ينبغى الخ) هذا بالنظر الي طور العقل واما عند أرباب المكاشفات فوجوده تعالى بديهي حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضد له وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى فى سلسلة الممكنات كوجود الواحد فى مراتب الاعداد ووجود المضيء بالذات فى الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها بديهي والدلائل التى أوردوها أخفى من هذا المطلوب

(قوله بل احتياجه الخ) أفاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير أخصية موضوعه وان احتياجه

فى الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل

(قوله لان الاخص يثبت فى الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا يبين موضوع العلم الطبيعي أعنى الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذى موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر أما جسم طبيعي أو غيره

(قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا) فان قلت هذا ينافي مامر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل علي وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

الذى جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أى من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) أى في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أى فى الكلام (عن) أحوال (المعدوم والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج) أى يبحث فيه عن أحوال لامور لاتتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور فى الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

فيما سوي الوجود أيضاً مستنكر

(قوله ولا نعني الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداهة انيتهما وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما

(قوله أى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال أحوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظا فى البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في أثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادى ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسئلة الوجود تتميما للمقصود بالتعرض لما يقابله تكلف

(قوله أى يبحث فيه عن أحوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال فى كلام المصنف في موضعين ثم لما كان الحام لفظ الاعتبار فى كلامه موهما بان الواجب له مدخلية القيد فى البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود فى لحوق تلك الاحوال الا أنه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليفهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج (وأما الوجود فى الذهن فهم) أى المتكلمون (لايقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان أحوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال (الثانى قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما أشار اليه بقوله (وبهذا القدر) أى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لايتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسائله حقة على قانون الاسلام (مع ان) هذا الزعم منه باطل قطعا لان (المخطئ من أرباب علم الكلام) ومسائله من مسائل الكلام كما أشير اليه بقوله (وان كفر) ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب

(قوله أي المتكلمون) أى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الموجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهنى فليكن مطلق الوجود موضوعا له عندهم على ان حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهنى

(قوله الثانى قانون الخ) حاصله ان هذا القيد وان أفاد امتيازه عن الالهي لكنه مخل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لانه أيضاً يدعي انها حقة والجواب ان قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ

(قوله بالبلكفة) مأخوذ من بلا كيفية أى المستترين بنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائنا له وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا وفى بعض النسخ بالكيفية فالباء للتعدية أى الساترين للكيفية

(قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهنى وأما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بأدلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل

(قوله مع ان هذا الزعم منه باطل) لا يقال المراد بالحق أعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه أيضاً يدعى حقيته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيداله اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر فى حيثية المعلوم ﴿ المقصد الثالث فائدته ﴾ وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع

(قوله مأخوذة من الكتاب) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ فى جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها فى اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن المخطئ مخالفا للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفا فى اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينيته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما

(قوله لم يتوقف الخ) لتمايز الكلام والالهي مع الاتحاد فى الموضوع

(قوله ان لم يعتقد الخ) جزما أو ظنا مطابقاً أو غير مطابق

(قوله فائدة) أى مخصوصة فاما ان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد ان له فائدة ما

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشى شرح الرسالة على ما بين فى محله أي فى الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

(قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمعقول الذى لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ فى جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على ما هو مقتضي نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض أرباب الكلام نكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفاً له لزم ان لا يكون من أرباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوي النفس وأما مخالفة القطع اتباعا لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضي نظر العقول القاصرة

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا) هذا انما يستقيم علي مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة وأما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقال فى بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث فى العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهى فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه

(قوله لظهوره الخ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختيارى على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة فى ترجيح أحد المتساويين كما في قدحى العطشان وطريقى الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة أمر خفى حتي قال بعض الاذكياء لايسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلا وان كانت أعم فربما تحقق فى ضمن الاخص الذى اعتقده وان كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذى يحترز عنه العقلاء ولا شك فى كونه متصورا بل واقعاً

(قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل فى القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع فى الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الي فائدته فى الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة فى هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) ان قلت المفروض ان الشارع فى العلم تصور فائدة غيرما هى فائدته فى الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معني لرب المفيدة للتقليل أو التكثير قلت اما أولا فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب فى قوله تعالي (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) واما ثانيا فلمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون للفائدة المترتبة ملاءمة للفائدة التى اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثاً فالضمير فى عليه من قوله الا أنه لايترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا أنه لايترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالجملة قوله وربما لم تكن الخ حكم كلى ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذى اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته فى الواقع حتى يتوجه

فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) عطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التى عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهى) أى فائدة علم الكلام (أمور الاول) بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثانى) بالنظر الى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بايضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهى عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أى يبنى عليه ماعداه منها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها) فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولاعلم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولاقياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه اشارة الى أن المراد بقوله دفعا للعبث العرفى لا اللغوى وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه ممتنع فى تحصيل العلوم

(قوله عطف على دفعا) بحسب المعنى أى طلبا للازدياد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل به

(قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعني تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له فى المعنى على طريق التمثيل أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهرى والفقر من قاصمات الظهر والتلاقى بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم فى الذين آمنو ايدل على رفعة شأنهم لاجل العلم

ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التى اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل

علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم فى الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته فى الاحكام المتعلقة بالافعال (اذبها) أى بهذه الصحة فى النية والاعتقاد (يرجي قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أى والفائدة التى يفيدها ماذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليهاهي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات ﴿ المقصد الرابع مرتبته ﴾ أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجد) والاعتناء فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قدعلمت ان موضوعه) اي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الامور وأعلاها) فيتناول

(قوله باخلاصهم) فان الاخلاص فى الاعمال بقدر معرفة الله تعالى

(قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية

(قوله أى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور بيان مرتبته فيما بين العلوم فى التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مغايرا للشرف

(قوله فيتناول) الخ فيه اختلال من وجوه أما أولا فلانه لاحاجة الى هذا التفريع بعد التصريح بان موضوعه أعم الامور أى الموضوعات لماتقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموما وخصوصاً واما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل ولامعني لتناول الموضوع للمسائل وأما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله لاشك انه اذ كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه

(قوله وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثانى ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه

(قوله أى شرفه) جعل فى حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه أراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الي ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها

(قوله فيتناول أشرف المعلومات التى هي مباحث ذاته وصفاته) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج حصول الصورة وانما أقحمه اشارة الى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر ظاهر

أشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولاشك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه أيضا (وغايتـه) اعني تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة (اشرف الغايات واجـداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أى بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقـد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أى شهادة العقل لهـا بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة اذ لا يبـقى شبهة فى صحـة الدليل الذى تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المـذكورة في شرف علم الـكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هى جهات شرف العلم لا تعدوها) أى

وغاية التوجيه انه قدس سره حمل الاعلى على معنى الاشرف لا على الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء فى قوله فيتناول تعليلية أو استئنافية أو زائدة والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أى لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع أى مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التى هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلاثة من حيث أنفسها لانه لا يفيد شرافة العـلم ألا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللاشارة الى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالحاصل ان موضوع الكلام أعم الموضوعات فيكون أشرف لان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التى هي أشرف المعلومات ولاشك ان المعلوم الذى هو الموضوع اذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع فى قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نفعا) تمييز عن نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لا يعمل فى المفعول به الظاهر

(قوله مخالفة النقل) أى قطعيه لان النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيـل عليه قد مر ان مسائل الكلام من الخطئ فكيف تكون دلائله يقينية واجيب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالصه فى الصحاح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى أن المراد خالص العقل

لاتتجاوز جهات الشرف هذه الامورالتى ذ كرناها واما كون مسائل العلم أقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها (فهو) فالكلام (اذاً اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف ﴿ المقصد الخامس مسائله ﴾ بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وماتأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التى هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة اليها وأما عد موضوعه جزءاً ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه

(قوله فى مسائله) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجمالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه فى بيان مسائل الكلام اجمالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذى ذكره الشارح مطويا فى الكلام لانسياق الذهن اليه بعد ملاحظة ماتقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعا الي قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى العلم الذى يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضمير هي راجعا الى مايفهم من السياق أعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلا للحذف

(قوله وانما قال الخ) يعنى ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادي وسائل

(قوله ان الموضوع) أى موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فانه يبين في صناعة البرهان من المنطق ان لااختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ايراده فى المنطق الذى هو آلة لجميع العلوم

(قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان تعد المسائل المتكثرة علماً واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادى ويعد جزءا برأسه بقى ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادى اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا المبادى المصطلح عليها وفيه ما فيه

من المبادى التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانيته أعني وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينافي

(قوله من المبادي التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وما قيل انه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادى ففيه ان كونه من مبادى الشروع لا ينافي كونه من مبادي العلوم قيل ان الموضوع نفسه وان كان من المبادى التصورية الا انه عد مطلوبا برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه انه ينافى ماقالوا فى تعليله بان مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فانه صريح بان المراد به وجوده

(قوله الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لان التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارضه الذاتية فكيف يكون جزءا من العلم

(قوله أعنى وجوده من المبادى التصديقية الخ) أى ان كان خفى الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وان يتصور جميعا فما كان ظاهر الوجود خفى الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وماكان خفى الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فانهم يضعون وجوده أيضاً ووضع وجوده من جملة مبادى الصناعة التى تسمى أصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوك فيها يبتنى عليها الصناعة انتهي بقى انه قال فى فصل سابق على هذا الفصل ان لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادى وموضوعات ومسائل والمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضاً فيه المبادي الخاصة لمسائل علم ماعلى قسمين إما ان تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسئلة أو مسائل انتهي ويعلم من كلاميه انه قد يطلق المبادى على مايبتنى عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التى يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدإنية موضوعه جزءا ثالثا نظرا الى المعنى الثاني الذى باعتباره جعل المبادي جزءا من العلم وان كان داخلا فى المبادى بالمعني الاول واليه يشير كلام العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادى التصديقية بقوله التى تسمى أصولا موضوعة رد على القول بان الشيخ عده من المبادى التصديقية بالمعنى اللغوي لابالمعني المصطلح

(قوله وانيته أعنى وجوده من المبادى التصديقية) قد يقال المبادى التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التى يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادى التصديقية فأراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادى التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلثة نعم في عدإنية الموضوع من الاصول الموضوعة تأمل لانها القضايا التى يتألف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع

برهان الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها أولبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظراً الى مآل معناه كأنه قال وهي الاحكام النظرية (لمعلوم هو) أى ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفا قريبا أو بعيداً (وهو) أى الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها (فليست له مباد تبين في علم اخر) سواء كان علما شرعيا أو غير شرعى وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله ومايتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علمايتوصل به الى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا فجاء علما مستغنيا فى نفسه عما

(حسن چلبي)

الكلام والالهي مثلا بديهي كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب

(قوله وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها) أى ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثل اثبات حيثية الموضوع فى الكلام اثبات الصحة وعدمها التى هي حيثية الاعمال التى هى موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالقرآن والحديث واثباتهما يكون فى هذا الفن

(قوله فليس له مباد تبين في علم آخر) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادى العلم الاعلى قد تبين في علم أدنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام علماً على حدة لايستتبع ان لا تكون له مباد مبينة في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ماذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالمعدوم وفيه مافيه

(قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره فى حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءاً منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انتسب اليه

(سيالكوتى)

(قوله نفس الحكم) أي الوقوع لا الايقاع لان المسئلة من المعلومات

(قوله أو لبيان لميتها) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة فى الحكم النظرى فلا وجه لادخالها فى الضرورية قلت الظاهر فى العلم إثبات العوارض الذاتيـة أي العلم بثبوتها وهي بهذا الاعتبار بديهية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث انها مسئلة العلم

(قوله أو يتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بان دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم العربية والشرعية مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية اذ ليس تدوينها لاجل إثبات العقائد الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا تبين فساد ماقيل ان العلوم العربية جزء منه الا انه أفرز منه إفراز الكحالة من الطب والفرائض من الفقه

(قوله وفيه تثبت الخ) فان علم التفسير والاصول يبحثان عن كلام الله تعالى وثبوته من مسائل الكلام وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهى وكونه تعالى آمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قيل ان إثبات الصحة التي هى حيثية الاعمال التى هي موضوع الفقه فى الكلام لان إثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبناها فليس بشئ لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليـه فى ثبوت الحيثية المذكورة لاعلى إثباتها فيه

(قوله فليست الخ) بناء على ان جميع مايبين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه الله لاعلى انه لا يبين مبادى الاعلى فى العلم الادني ليرد عليه انه قد تبين مبادى الاعلى في الادني على قلة فلا يصح التفريع المذكور

(قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا اليه ومحمولاتها من الاعراض الذاتية له

(قوله وجعلوا الخ) ماذكره ههنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق عند الشارح رحمه الله ماذكره فى حواشي شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم في صحة مواد أدلتها وصورها تحتاج الى المنطق وانه علم على حياله ليس جزءا لغلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار مايعرض لمباديهما التصورية والتصديقية لاباعتبار المبادى أنفسها فلامخالفة بين كلاميه والحق عندى ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشتراك فى البعض لايستلزم الاتحاد فكون المنطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث انها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينيـة من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف

عـداه ليس له مباد فى عـلم آخر (بل مباديه امابينة بنفسـها) مستغنية عن البيان بالكلية (أو مبينة فيـه فهى) أى فتلك المبادي المبينة فيه (مسائل له) من هـذه الحيثية (ومباد لمسائل اخر منه لاتتوقف) تلك المبادى (عليها) أي على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) ومما قررناه تبين لك ان أحوال المعـدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من الاصول وقس على ذلك

(قوله مستغنية الخ) أى لا تحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان اللمية فلا تكون من المسائل لان المسئلة إما نظرية أو بديهية تحتاج الى تنبيه أوالى بيان اللمية كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنـه فى الحواشى لايقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لهما لا يبين مثلها فى الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصـلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصـلة الى مقاصدها ومثلها يسمي وسيلة وآلة ويمكن ان يقال فى التلفيق لا شك ان أحوال المعـلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام أصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق فى تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجـه اذ لا معنى لذ كر قيد فى تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثانى اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهـذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثانى وذكره فى مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار الثانى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله فى الحواشى والجواب ان اثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعـل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثانى لم يلزم ان يكون المنطق أعلى منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا فى علمهم هذا الي شئ سـواء بقى الكلام فى قواعد العربيـة المحتاج اليها لاسـتنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرائض من الفقه فليتأمل

(قوله أو مبينة فيه فهى مسائل له) قيـل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقائد وليس من مسائل الكلام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقدعرفت انه بالنظر الي الغالب وأمااحتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتي يكون من المسائل فقائم فى المبادي النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك فى المبادي النظرية

وتجويز ان تكون مبادي أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترىء عليه الا فلسفى أومتفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لايفوه به محصل فان وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لايتوقف عليها اثبات العقائد أصلا ولادفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة فى الكتاب (فمنه) أى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لايستمد من غيره) أصلا (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها ثم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

(قوله وتجويز الخ) ذلك رد على العلامة التفتازانى لما فى شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادي الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا في العلم الالهى وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مميز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعي فيما يخالف فيه الشرع فممنوع وان أراد انه يلزم الاحتياج فى أمر لم يبينه الشرع فمسلم لكن لاقدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام في الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية

(قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على أن العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهي وقد عرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى ههنا بحث وهو انه جوز فى حواشى مختصر الاصول كما مر كون الكلام والالهي محتاجين الي علم المنطق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل مايعرض لمباديهما وبذلك يستحق أن يسمي خادما وآلة لهما ولايخفى ان الفرق المذكور تحكم اذ الاحتياج فى إثبات المسائل علي التقديرين لازم لان مايعرض المبادى من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه في اقامة الدلائل عليهما

(قوله مسائل لا يتوقف عليها) كمسائل الرياضى والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

(قوله من خلط الخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام

(قوله قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه

(قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسئلة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم ﴿ المقصد السادس تسميته ﴾ وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تقضي الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمى) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعنى ان لهم علما نافعاً في علومهم سموه بالمنطق أولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمي رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارئيسا لها (أولان أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله (أولان مسئلة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب أيضا لتدوينه (حتى كثر فيه) أى في حكم الكلام أنه قديم أوحادث (التناحر) أى التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقه الان يقال ان ذلك ليس نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادى للمسائل أويعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهري ولك ان تقول خادم القوم سيدهم

(قوله انما سمي الخ) كلمة انما للتأكيد لا للحصر اذ لها وجوه أخر وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلو

(قوله يعنى ان لهم الخ) يعنى ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ايراث القدرة ولافي ايراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفتازانى جعلهما في شرح العقائد وجهاواحدا بناءعلى ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق

(قوله عنونت أولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسئلة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روى ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببغدادوبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياما معتدا به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن (فغلب عليه) تسمية للشئ باسم أشهر اجزائه (أولانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات

﴿ المرصد الثاني فى تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع فى مقاصد علم الكلام وماتقدم فى المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهي ثالثا ومن بيان أحوال النظر وافادته للعلم رابعاً ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامساً اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع مايتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة فى هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابكار الافكار

(قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر فى محله ان الخلاف فى حدوثه وقدمه راجع الي الخلاف فى ثبوت الكلام النفسى ونفيه والا فهم لا يقولون بحدوث النفسى ونحن لا نقول بقدم اللفظي

(قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان المراد منها مايتوقف عليه جميع ماعداها إما شروعا كما فى المرصد الاول أو ذاتا كما في هذه المراصد الخمسة

بطرطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الي أخيه المعتصم فتتبع أخاه بالبدعة المذكورة وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ أيضاً كما هو مذهب السلف

(قوله وما تقدم فى المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعنى مقدمة الشروع ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض

(قوله وفى ابكار الافكار للآمدي تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الي الظاهر

تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) أى في العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب ﴿ الاول انه ضرورى ﴾ أي تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) أي بانه موجود (ضرورى) أي حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله تصريح الخ) اذ لايقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض مايذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد فيكون جميع مايذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله لوجهين) أي لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل في حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيهين بناء على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهيا لكن كثرة المناقشة فيهما تتأبى عن كونهما تنبيهين

(قوله أى بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره في كتبه بالعلم بانه موجود لا لانه يرد عليه انه ان أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان في بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث أنكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا الحصص والشيخ أنكر الحصص لنفيه الوجود المطلق ثم لا يخفي ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على انه أسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل في العنوان أولا وتعيين كل منها لبيان مايبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعا بلا اشارة الى تمييز بين ماهو منها قطعا وبين مايختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغازا مجتنبا عنه في هذا المقام لايفيد اللزوم كما لا يخفى

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بشئ لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدل عليها وأما مايقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذا حصل العلم الخاص الذى هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه (والسابق على الضرورى أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضرورى حصول علم) جزئى (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أى حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصوراً (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) أيضا كذلك (انه يعلم) بذلك (والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضرورى ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلأنه جزء من العلم الضرورى بانه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلأنه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري

(قوله فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضرورى على مانص عليه فى الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضرورى لا ان تصوره ضرورى حتى يلزم ضرورية المطلق

(قوله والعلم أحد تصورى هذا التصديق) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

(قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ) فان قلت سيجيء في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتي ان من علم شيئاً أمكنه أن يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات على انه شبهة الخصم فى ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور فى الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئاً والتفت اليه علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه أشار فى مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح أظهر

(قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما لم يقل أحد تصوريه اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور

أحد تصورى هذا التصديق) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهى أولى ان يكون بديهيا (فان قلت) فى جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شئ منهما (فان) التصديق (البديهى مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته أصلا (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر) فى الحكم ولا فى شئ من أطرافه (اذ لا تخلو عنه البله والصبيان) الذين لايتأتي منهم الاكتساب لافى حكم ولافى تصور (والنزاع فى التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضرورى وان يجعل محمولا بان يقال كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فمن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا

(قوله فى جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الخاص أعنى العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضرورى فيمكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا بداهة العلم الذى وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

(قوله اذ لا تخلو الخ) أشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذى هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة فى التصديق من تدقيقات المتأخرين

(قوله ولا في شئ من أطرافه) لا يقال فحينئذ يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذى يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعي بداهة جزء معين تفصيلا أعنى العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجئ في بحث الوجود

(لا يجدي طائلا) في هـذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكفى في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهـل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثانى ان) العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول إنه) أى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذى نحاول ان نعلمه)أى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيـقة العلم موقوفا على حصول عـلم جزئى متعلق بذلك الغير

(قوله مستغن عن النظر مطلقاً) أي باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين

(قوله بنفسه) من غير ان يغايره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل

(قوله وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبى بقوله معرفا

(قوله اي نطلب ان نحصله) أشار الى أن فى المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم فى عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالاحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله

(قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل بان كل أحد يعلم أن له علما مطلقا تعين جواب المص

(قوله أى نطلب ان نحصله) اشارة الى ما فى العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة

وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئى أيضافيتوقف تصور حقيقته على حصولها فى ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه فى الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معني كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة فى الذهن وهذا معني تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين أحدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثانى ان ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور

(قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا علي تقدير القول بوجود الطبائع فى ضمن الافراد وعلي ان مطلق العلم ذاتي لما تحته وأما على القول بانها أمور انتزاعية أو انه ليس ذاتيا لما تحته فكلا

(قوله فقد توقف الخ) اى يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئى المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا ايضاً على تصور ماهيته وهو الدور

(قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الاتصافى وبين العلم الارتسامي الذى هو حصول الشئ بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري بان حصول الشئ على وجه الاتصاف لايستلزم الالتفات اليه لان الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق أمر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتساميا

(قوله لا حصولها) أي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد

(قوله وذلك حصولها وليس تصورها) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلى أعنى العلم الحصولى لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ماقالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها فى النفس لا يقدح فيما ذكره كما لايخفى

(قوله وهذا هو تصورها لاحصولها) فان قلت تصورها فرد من أفرادها وجزئى من جزئياتها في

الشجاعة الذى لايوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية

﴿ المذهب الثانى ﴾ وبه قال امام الحرمين والغزالى أنه ليس ضروريا) بل هو نظرى (و) لكن (يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثانى) انما قال ربما لان النصرة به تخييلية الا يرى أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعني اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو

(قوله لان النصرة به تخييلية) اى وهمية ليست فى الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير ان يراد بالعسر ضد اليسر واما اذا اريد به ماليس بيسر فيتناول امتناع التحديد أيضاً فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة

(قوله فهى ان نميزه الخ) يعني لااشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقى والقسمة المذكوره تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلابد ان الكلام فى العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقى عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفته

(قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة صفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذى لا يكون مشابهاً لادراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام فى المثال المفيد لمعرفته فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان او بدلا من العلم لتعيين المعني المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه خبراً له ويؤيده مافي شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة

(قوله او يقال هو الخ) افاد به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والنظير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره فى المستصفى الاول لا يدل على الحصر

تصور ماهية العلم حصولها فى ضمن فرد من أفرادها كما فى الاول فما معنى قوله لاحصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو فى ضمن هذا الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه

(قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان أراد انه لا يخرج الا عن القسمة فممنوع والا فحصر الطريق فى القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر

كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فانهما) أى القسمة والمثال (ان أفادا تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وحدا لها اذ لا يعني ههنا بتحديدها سوي تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لابد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه وأعلم ان الامام الغزالى رحمه الله تعالى صرح فى المستصفي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر فى أكثر

(قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تستلزم معرفته معرفة الشئ فهو معرف له واشتراط المساواة وكونه لازما بينا ومحمولا انما هو لكماله والا يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب

(قوله اذ لا يعنى) على صيغة الغائب أى لا يعني الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم

(قوله للجلس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتنصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معني المشترك والمميز

(قوله صلحا معرفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو أفادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجهله أحد من العقلاء فبهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى جميع أفراده بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانطوائها على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منهما على اطلاقه

(قوله اذ لا يعني بتحديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل الفرقة الثالثة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح

(قوله للجلس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك جلسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقى من قول الغزالى في المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولاشك ان مذهب الغزالى والامام واحد ويؤيد ذلك قولها فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر حينئذ أن يقال طريق معرفته الرسم بلا عدول عنه اذا أمكن الى ماهو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل

الاشياء بل فى أكثر المدركات الحسية فكيف لايعسر فى الادراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لابعد فيه لكنه جار فى غير العلم كما اعترف به ﴿ المذهب الثالث أنه نظرى ﴾ لايعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) أى هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أودليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقى الاعتقاد الراجح) المطابق أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أودليل ظني داخلا فيه(الأن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا)فلا يدخل الظن فيه(ويرد

(قوله يفهمك حيقيقته) ولو بوجه ما

(قوله فظهر انه انما قال الخ) لان كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقا ظاهر فى ارادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته المتحقق المعول عليه القسمة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التى ذكرها القوم

(قوله اعتقاد الشيء على ماهو به) اى على وجه ذلك الشيء متلبس به فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

(قوله عن ضرورة او دليل) أى كائنا ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئاً عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الاان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب ويخطيء فاندفع ماتحير فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة الى الضرورى والنظرى غير حاصل لخروج التقليد وتكلفوا الدفعه بما تمجه الاسماع

(قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لان تفهيم الحقيقة بكنهها لايحصل من المثال وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

(قوله فاندفع دخول التقليد) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فما بال التقليد خلا عنهما قلت أجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة فى نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة فى نفس الامر والمراد بالضرورة فى قولهم لا يخلو عن ضرورة أو نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج أكثر العلوم الضرورية اذلاضرورة عامة فى الحدسيات والتجربيات مثلاوأيضاً تخرج الالهيات الأن لايقول المعتزلة بها أو بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظرى لان

عليهم) أي على أصحاب هـذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقا) بخلاف المعدومات الممكنة التى اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هـذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهة العقل فان كل عاقل يجدمن نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الامع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضا (لان هذا) أي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لايعلم (فيستدعي) هذا الحكم

(قوله خروج العلم الخ) يعنى أن الظاهر ان المراد بالشئ ما هو المصطلح لانه المعنى الحقيقى عندهم فيلزم خروج العلم التصديقى المتعلق بالمستحيل كالعلم بان النقيضين يستحيل اجتماعهما وبان شريك البارى محال سواء اريد بالشئ فى تعريف العلم الموضوع أو النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه

(قوله فان كل عاقل الخ) يعنى انه يتعلق به العلم التصديقى وهذا الحكم تصديقى يقينى ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافى مطابقتها للواقع فاقيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقى بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصوري فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذ مطلق التصورى خارج عنه وايضاً يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعنى تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد فمنشأه عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

(قوله ولا يتصور الخ) ذكره استطرادى للمبالغة فى الرد على من انكر تعلق العلم بالمستحيل باثبات تعلق نوعيه به والا فلا دخل له فى النقض

الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذى يستنبط منه الحكم فى الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر فى قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا أو فاسداً فلا محذور فتأمل

(قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاذ المحقق ان أراد ان انكار تعلق العلم التصديقى بالمستحيل كقوله اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك المتعلق به جهل لاعلم وان أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل اذمطلق التصور خارج عنه كماصرح به الشارح آخرا وأيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعنى

(العلم به) لامتناع الحكم على ماليس معلوما أصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئاً لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ بمعني أنه غير ثابت فى نفسه لايمنع ذلك) أي كونه شيئاً لغة (الثانى للقاضى أبى بكر) الباقلانى (أنه معرفة المعلوم على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان لله علما (اذلا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وأيضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز فى التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوي سواء كان حقيقياً أو مجازيا معنى مجازي عند اهل الاصطلاح

(قوله يسمي شيئاً لغة حقيقة او مجازا) وما سيجيء من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعدوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفا الخ) حيث أثبت له تعالي علماً وعالمية وتعلقا إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت فى الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشترا كا معنويا فلا بد من دخوله فى تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواه ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفى العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التى فسرها بالتعلق بين العالم والمعلوم

(قوله اذ المعلوم الخ) يعنى ان المعلوم وان كان المراد منه ماصدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذى صار آلة لملاحظة أفراده ومفهومه ماتعلق به العلم والمراد ههنا مامن شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام

تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ماهو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ماهو به من الحكم وحينئذ لايصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وأمثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فأي ضرورة فى حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقى وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها فى الخارج

(قوله يسمى شيئاً لغة) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به فى بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ علي المعدوم لانه مذهب أهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازى يأباه مقام التعريف

(قوله وأيضا ففيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق فى تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معني المشتق منه مع زيادة (و) أيضا (فعلى ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة اليه (اذالمعرفة لاتكون الا كذلك) لان أدراك الشئ لاعلى ماهو به جهالة لامعرفة ﴿ الثالث للشيخ ﴾ أبى الحسن الاشعرى (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالما أو)هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى العبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو اللحوق والوصول والمجاز لايستعمل فى الحدود فان أجيب باشتهاره فى معني العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشئ بنفسه لان المعنى

(قوله جهالة لا معرفة) اذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركباً انه عارف كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم فما قيل انه كون اعتقاد الشئ لاعلى ماهو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ

(قوله باشتهاره فى معنى العلم) أي اشتهاره عند المليين فى العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفى أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كأنه قال العلم بالشئ معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضرورى بل التصور مطلقاً وان لم يختص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظنى والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بالكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشر أهون من بعض وقد يقال فى دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذى يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعني المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو فى الوجود الخارجي لا فى التعقل فلا دور فتأمل

(قوله وأيضا فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلا

(قوله لان المعنى المجازى هو العلم الخ) أجاب الاستاذ المحقق بان المعنى المجازى المشهور للادراك هو العلم بمعني حصول الصورة فى العقل وهو أعم من الذى نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشئ بنفسه

المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لايكون الا كذلك (الرابع لابن فورك مايصح ممن قام به اتقان الفعل) أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان أراد مايستقل بالصحة فهو باطل قطعاوان أراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذلامدخل له في) صحة (الاتقان على رأينا) فان أفعالنا ليست بايجادنا (وقد أورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد

والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وماقيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به فمدفوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لاعند أصحاب هذا التعريف

(قوله فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم ولايلزم أن يكون الادراك المتعلق بماهو من شأنه العلم أن يكون على ماهو به نعم لو أريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لاتجه ذلك

(قوله مايصح ممن قام الخ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان فى هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح علماً يقينيا تفصيليا ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى

(قوله اذ لا مدخل الخ) يعني أن الاتقان مضاء الايجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجد فيكون لعلمه بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا تعلق له بالايجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان وأما القول بانه على تقدير فرض ايجادنا لا فعالنا يكون علمنا مما يصح به اتقان الفعل فممنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسبيا كان أو ايجاديا اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له بالايجاد

وردبانه مبنى على الوجود الذهنى الذى هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى أو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة فى العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور

(قوله الرابع الخ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا أيضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذى لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما

(قوله فان أفعالنا ليست بايجادنا) أجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان أو ايجادا فلا يخرج علمنا

بايجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالمستحيل فان ماتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو أراد مايصح به اتقان متعلقه واما لو أراد مايصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبيين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو اثباته) أي اثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضاً لاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه (أو الثقة بانه) أي المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازي) انه (اعتقاد

(قوله تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لا على صيغة التفعل فانه صيغة المعلوم فكانه قيل تمييز المعلوم وكشفه على ماهو به

(قوله وأن التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من البينونة وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكان الشئ قبل العلم به كان مشتبهاً بامثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها وأظهره

(قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الاثبات هو جعل الشيء ثابتا باي معنى يفسر الثبوت فالعالم منا بوجوده تعالي في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محلا للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه أبين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى واندفاع ما قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له فى الذهن وانه لا تتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الاثبات ولذا قدمه على التفسير

(قوله وانه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعلم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقاً بما علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون الباري واثقا بما علمه مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا باي لفظ عبر عنه فلا يصح اطلاق العالم لانه دليل العجز والضعف فى شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمدعليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدي بالباء

(قوله مثبتا له وهو محال) قيل لا استحالة فى كون العلم بوجوده اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي

(قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه تعالي شرعا

جازم مطابق لموجب) اما ضرورة أودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولاغبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولايخفي وروده أيضاً على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا فى الاعراض (علمت معني المثلث و) في الجواهر علمت (حقيقة الانسان) أو أراد ان الاول من

(قوله لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد المخطئ ولموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقته ليس ناشئا منه بل اتفاقى وقد مر

لكون أسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقا

(قوله لموجب) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان أراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر فى العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة فى ماهية العلم لا للاحتراز

(قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها أمر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ما هية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى أيضا اذ لا يسمي اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير فى خروج علمه تعالي وفيه انه اعترض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص فى تعريف الامام دون القاضى ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعي ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالي عين ذاته كما أشار اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد فحينئذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادى التصورية فان مسئلة إثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول فى التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف المصدر بمباحث فن الكلام شاملا للالهي اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر فى أوائل الكتب الكلامية فتأمل

(قوله لعدم اندراجه فى الاعتقاد) اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذه فى القلب لاما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به فى هذا التعريف لان الجازم بل المطابق أيضا لا يكون الا فى النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف

المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشئ) كليا كان أوجزئياً موجوداً أو معدوما (في العقل) أى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (فى نفس المدرك) بكسرها (وهو) أى كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهنى وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ماذكروه فى تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضا (وتسميتها علما) أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات

(قوله حصول صورة الشئ) ان اريد بالصورة مابه تميز الشئ في الخارج أو الذهن ليشمل العلم الحضوري أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفا لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة فى ذاته تعالى كما في الاشارات أو بحصولها فى المجردات كما فى شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها مايميز به في الذهن علي ما قيل الاشياء فى الخارج أعيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفى العلم الحضوري وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية أيضا حصولى

(قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع فى الظرفية بادعاء أن الحصول فى آلات الشئ حصول فيه لكونه فى تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا ان في بمعنى مع على ما وهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة في وان كانت ظاهرة فى الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف فى نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها

(قوله تمثل ماهية المدرك فى نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دوريا بناء على ماذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم

(قوله أى عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل فى بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا فى أمم أى مع أمم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون فى بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص فى الاولي أيضاً لاشك ان الظهور والخفاء أمران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان

اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لايطلق العالم في شئ منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة (ولامشاحة) أي لامضايقة ولامنازعة (في الاصطلاح) بل لكل أحد ان يصطلح على ماشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) أي أمر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزا) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزاً عن غيرها على قياس ماتقدم وتوجب لها أيضا تميزاً لمدركاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ماليس من

(قوله اولى واحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لابد لهم من تعميم العلم

(قوله أي أمر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد تطلق على ما يحمل على الشئ كما سيجئ واشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها

(قوله توجب الخ) يعني أن الصفة ليست مميزة والا لوجب ان يقال تميز تمييزا فعلم أن ايجابها لامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة

(قوله أي تجعلها بحيث الخ) يعني أن ايجابها للتميز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عماعداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها فالمراد توجبها هذه الحيثية فلايخفى عليك أن بيانه هذا يشعر بان التميز ههنا بالمعنى المصدري وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها توجب تمييزا في الامور العينية كما سيصرح به والتحقيق ماسيجيء من أن المراد به مابه التميز فالمعنى صفة توجب مابه التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك

(قوله اعلمهم به) أي باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الي من له تصديقات حقة أكثر اذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتأمل

الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما سيصرح به (لايحتمل النقيض) أى لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب أوالسلب الي نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزاً للمتعلق تميزا لايحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار المحل الذى

(قوله ادراكات هذه الحواس) أى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى أثبتها البعض فهى داخلة فى العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقا بالمعانى الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتميز أمر خيالى الا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجبا لتميزه ألا يرى ان تخيل زيد موجب لتميزه عما عداه سواء كان زيد موجودا أو معدوما

(قوله أى لايحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيما سبق أمران الصفة والتميز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تميز لايحتمل النقيض فتعين الثاني فحينئذ الضمير في يحتمل لايجوز ارجاعه الى التميز اذ الشئ لايحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعا الي المتعلق الدال عليه لفظ التميز وهي المعانى

(قوله خرج الظن والشك والوهم) أى تصورالنسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لاينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

(قوله بلا خفاء) لكون الاحتمال فيها متحققافى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لااحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه مآلا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال فى الحال أو المآل

(قوله قائمة بمحل الخ) تصريح بما علم ضمنا من قوله صفة وتوجب تميزا للتنصيص على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين

(قوله ايجابا عاديا) هذا على تقدير كونه تعريفا للعلم الحادث واما على تقدير شموله للعلم الحادث والقديم فالايجاب أعم من الحقيقى والعادى

(قوله نقيض ذلك التميز) فالتمييز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهيةالمتصورة وفى التصديق النفى او الاثبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول

(قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما أشار اليه فيما سبق

هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشئ تتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

(قوله اذ لا نقيض له) أي لتميزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة والنفي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان الخ يأباه فيحتاج الى العناية في مواضع عديدة فالاظهر أن يؤول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول مايوجبهما ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعنى الحكم والصورة

(قوله والتصور أيضاً اذ لا نقيض له) أي لتميزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التميز ثم التميز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديقات الاثبات أو النفى والمتعلق الطرفان ولا يخفي ان الاولى لا نقيض لها والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تميزا مترتباً على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفى بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة موجبة توجب الاثبات والنفى والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا أحدها فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدرى ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التميز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التميز في التصور أعنى المتصور لا نقيض له فلا يحتمله أصلا ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر وأما التصديق فلأنه اذا كان مطابقا جازما لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شئ من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المصنف في شرح الاصول من أن متعلق التميز فى التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التميز هذا واعترض أيضاً على ماذكره الشارح بأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضاً فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض وأجيب بأن هذا في المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شئ على شئ فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له في التقدير ويما ذكرنا من أن المتميز فى التصديق هو الاثبات والنفى كما صرح به الشارح فى الحواشى يندفع اعتراض الاستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التميز الذى هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من قبل الاضافة

المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بمدرعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

(قوله المتمانعان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس

(قوله فان مفهومي الانسان) اللائق أن يقال فان تصوري الانسان واللانسان لايتمانعان كما في حواشى الابهرى الا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لايتمانعان لافي الخارج ولا في الذهن لتحققهما فيهما

(قوله يحصل هناك قضيتان متنافيتان) أى فى الخارج وفى الذهن قوله صدقا وقع فى أكثر النسخ صدقا وكذبا وفى حواشى شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشى المطالع صدقا لا كذبا ولا تنافى بينها لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقاً فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر اللانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط

(قوله الا بملاحظة الخ) التمانع بين المركبين التقييديين يتحقق على أنحاء ثلثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشى مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون اياهما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قرينة المجاز بقى ههنا بحثان الاول انه لاتناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفى والاثبات متناقضان الثانى انه ان أريد بما به التمييز الذى جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشيء لايوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشى من أن المراد نقيض التمييز لانقيض الصفة أو المتعلق وان اريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلثة الصفة والتمييز وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

(قوله متنافيتان صدقا وكذبا) ان أخذ اللانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة

العدول

العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوما ممكنا كان أو ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل

(قوله مجاز على التأويل) أي التأويل في مفهوم النقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متمانعين أولا أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشئ والاول أوجه والي الثانى ذهب الفاضل الابهري

(قوله فعلى هذا) أي اذا لم يكن للمفهومات التصورية نقيض يكون جميع التصورات أي مايوجب الصور علوما مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لايكون ذلك الوجه وجهاله

(قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخلا فى العلم فهو مثال والافنظير

(قوله انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح وأما تفصيل الكلام فى التعريف والايرادات عليه والاجوبة عنها فمذكور في حواشينا على الحواشى الخيالية فان شئت فارجع اليه

سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذبا ظاهر وان أخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر علي ذكر التنافى في الصدق لكان اظهر كما فى حواشى العضد فتأمل

(قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه الى ماذكره الشارح فانه اذا حصل فى الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ فى حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئى فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع فى استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة أيضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى أن المطابقة مثلا هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه اللهم ألا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما فى نفس الامر فليفهم

المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم العادية) وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا (فانها تحتمل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية ومايتركب

(قوله وهي العلوم المستندة) أى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيراً من الامور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة

(قوله يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان تتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التى يتألف منها الجبل يمتنع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه لم ينقلب ذهبا محتملا للنقيض فلذا قال الشارح فانا ناخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلا فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لايصح الحكم عليه بجواز كونه ذهبا قيل المتصف بالحجرية فى نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنوانا وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض فى نفس الامر وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه اراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عنده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً وبين أخذه مشتركا فى أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون الا على وجه الابدال غاية مافى الباب أن العنوان على تقدير كونه قدرا مشتركا واحداً لا نزاع فيه أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدرا مشتركا ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بان يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك

(قوله فانها تحتمل النقيض) ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى أو كصيب أى كمثل ذي صيب والمعنى فان متعلق تميزها يحتمل النقيض ليلائم ما سبق في التعريف من من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز وكذا الكلام فى قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليفهم

منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهبا (والجواب) ان يقال (احتمال العاديات للنقيض بمعنى) انه (لو فرض نقيضها) واقعا بدلها (لم يلزم منه) أى من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشىء من طرفيه محالا لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أى فى العلم العادى (للنقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أولعدم المطابقة أولعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفي فيه (وانه ممنوع) ثبوته فى العلوم العادية كمافي العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح

بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند الحاكم العالم بتخالفها

(قوله وانه ممنوع ثبوته) لان الشيء الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا في وقت استحال أن يكون هو بعينه فى ذلك الوقت ذهباً والا امكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة أيضاً كونه حجرا دائماً استحال أن يكون ذهباً فى شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح فى حواشى مختصر الاصول وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعاً في نفس الامر البتة وان كان ممكناً في ذاته

(قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجويز جار فى جميع الممكنات ولا اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل النقيض اتفاقا فلا فرق بين أن يعلم كون الجبل حجرا مشاهدة وبين أن يعلم عادة فى التجويز العقلى اللازم للامكان الذاتي ونفى

(قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفاً فى الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن أن يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافى بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلانى

(قوله وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية) قيل فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي وهو

في شئ منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت أوجزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك الحواس) الظاهرة لانه يفيد تميزاً في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه) أي إدراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر مثلا اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الي ذاته من حيث هو كان ممكنا له في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير وعلي هذا فالممكن المطابق يمكن نقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول

قوله الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً يحتمل ان يكون المخبر به في الحال أو المآل بإثبات الانقلاب نظراً الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية أو على اعدامه وايجاد الذهب بدله سواء قصد به اظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاب العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق بشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم بكون الكل أعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية) قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا أخذ جزئيا فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق أن اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من أولى العلم في شئ منهما لكن هذا المؤيد يدل على أن الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تميزاً لا يحتمل النقيض (ومنهم من يزيد قيداً) فى الحد المختار (ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغني عنها تخل بالطرد) أي طرد الحد فى جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحى (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلامنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتى (حده بانه تميز معني عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض) واعلم ان أحسن

(قوله مع الغنى عنها) اذ لا يفيد اخراج شئ ليس من افراد المحدود يخل بالجمع لا أنه يخرج بعض افراد المحدود

(قوله فهو محمول الخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع

(قوله ومن قال إنه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادي بان التميز فى التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لانقيض له والانكشاف التصديقى أعني النفي والاثبات كل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل النقيض أصلا ومتعلق الثانى قد يحتمله وقد لا يحتمله وليس المراد به فى التصور الصورة على ما أفاده الشارح فى حواشي شرح مختصر الاصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض ههنا لبيان التميز فى التصور

(قوله تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف فى شرح مختصر الاصول من اتحاد الايجاب والوجوب بالذات فالتميز اذا اعتبر نسبته الى النفس كان تميزاً فلا يرد أن التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بان المراد بالتميز مابه التميز أعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع

(قوله ان أحسن ما قيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

(قوله مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معنى الغنى ههنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدى مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والاقرب أن يقال الغني بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعانى تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلامنا ولذاتنا

(قوله اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص أمر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه مانقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها

(قوله بانه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتميز صفة المعنى الذى هو

ماقيل فى الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لااشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه فى الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

﴿المرصد الثالث فى أقسام العلم وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول أنه﴾ أى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أوبالمعنى المفسر

(قوله والتجلي هو الانكشاف التام) اما لان صيغة التفعل للمبالغة كالتكبر وإما لان المطلق ينصرف الي الكامل

(قوله لمن قامت) يخرج به النور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لاخراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم

(قوله ليتناول الظنيات) أراد بالظن ههنا ما يقابل اليقين كما سيجيء في مبحث تعريف النظر فيشمل جميع التصديقات الغير اليقينية

(قوله أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن النفي والاثبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح في أوائل البيان في حواشي المطول بل المراد ما به التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد

(قوله والتجلي هو الانكشاف التام) فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام غناية في التعريف وذا غيرجائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب نعم يردأن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أى شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة فى التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عمالا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة في المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

(قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئاً منها لايطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجيء في

بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) أى ايقاع النسبة أو انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلا كالانسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) أي وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس

(قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة التفتازاني اختار الثانى وكلاهما سمج والله أعلم باسرار كلام عباده

(قوله اوانشائية) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

(قوله أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء أوالي أومع فى التاج يقال خلا به واليه ومعه بمعني واحد ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بعن فمصدره الخلو المفسر بتهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فمعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل أى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجهاً في عدم التعرض لها

(قوله ان خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه

(قوله أو نسبة خبرية) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجوازان تكون بعينها استفهامية وأنت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت وأما التى فيها فقد اندرج فى قوله أو انشائية فلا محذور

(قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه ههنا فى التصور مع دخوله فى العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي أدرج فى التصور فى صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق

(قوله ولا المجموع الخ) اعترض عليه بانه لايخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لاضرورة الى ذلك وادعاء انه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لايسلم بعد تسليم تبادر المقارنة لعدم الخلو

(قوله كما يشهد به الخ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة واذعانها

(قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه او المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاصرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخلا في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخلا فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة

(قوله فالصواب الخ) أي الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق أي تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجائز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية وغيرها فانها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتسامح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف

قوله (الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب

(قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من المقارنة الخروج فالكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه

(قوله اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الحد المختار لا يتأتي هذا القول كما لا يتأتى على القول بفعليته

(قوله كما توهمه العبارات الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع لاعبرة بايهام تلك العبارات فان أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة فى الكيف والانفعال الا مجازاً وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقريب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقريب ظاهر

(قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء

كما ورد فى بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أوادرا كا

مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويافقالوا كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب والى مالا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذانقل عنه

قوله (كما وقع الخ) وفى بعض النسخ كما ورد أى تقسيما مماثلا لما ورد في الكتب المعتبرة كالشفاء والنجاة وان أوله المحقق الرازى بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فبطل الحصر

(قوله فلا وجه له الخ) أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الفعل والادراك لايكون ادرا كا وأما اذا كان ادرا كا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه

(قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة) قيل عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين فى بعض الكتب المعتبرة هو أبو على بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لافعل فما ذكره صلح لا عن تراضى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الي القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على ذلك الشرح فان أراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان أراد كتابه فالضمير فى ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظيردون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازي فى شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينا فيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقاً وحكما وباعتبار حصوله فى الذهن تصورا فراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم إما تصور ساذج أو تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلي هذا يرجع تقسيم الشيخ الي التقسيم المختار ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر

(قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادرا كا) قال رحمه الله أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الادراك والفعل لا يكون ادرا كا وعلما وأما اذا كان ادرا كا فلبطلان الحصر وأيضا على التقديرين لافائدة

(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) أى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك فى هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) فى التصور ﴿ المقصد الثانى العلم الحادث ﴾ قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضروري قال القاضى) أبو بكر فى تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لايخفى أن تمايزهما بالماهية لايصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وماذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعروض لاتمايز القسمين فالتوجيه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه

(قوله ولا يوصف) أى عند المتكلمين ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق وأما عند المنطقيين فداخل في الضرورى لعدم توقفه على نظر ولذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع فى ورطة الحيرة فقال الضرورى معتبر فى مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصلا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لعلم الممكن أما لو كان مخالفا بالنوع فلا

(قوله الى ضروري) قال الآمدى الضروري يطلق على ما أكره عليه وعلى ماتدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في المخمصة وعلى ماسلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذى لاقدرة للمخلوق على تحصيله

لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم فى التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

(قوله متمايزان بالذات) قديمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض وأما الوجدان فربما لم يقنع به الخصم

(قوله نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجوازان يكون الامتياز بالهوية أو بالعوارض كما سيأتى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس ينفع للجاحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظرقلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبرفيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ماسيأتى تحقيقة وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لايخلو

(الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لايجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضرورى بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) أورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضرورى لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسائرمايتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله (ولايرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) أى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه واذا قلت لايجد اليه سبيلا فهم منه أنه لايقدر عليه فمراد القاضى ان الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لايخفى عليك ان خلاصة الايراد ابطال جامعية التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الاضداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا أو الانفكاك بعدالحصول وان قوله وانه قد يفقد لايفيد الا بطلان جامعيته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهوتكثير لموادالنقض وليس ايرادا آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير مخل لانه يوهم انه عطف على أورد وان اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لايمكن ارادة الانفكاك مطلقاولاارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لافائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى إبطال ارادة الانفكاك مطلقا الا أن يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فابطال ارادته أهم

(قوله وانه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لايصدق عليه انه علم لا نجد سبيلا الى الانفكاك عنه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه فى وقت الفقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازما الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى مما لايجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائما ولا بعد حصوله لان منشأ الاعتراض ليس أخذ اللزوم فى التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا أنه تسامح فوضع ماهو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائما ولا بعد حصوله اشارة الى ماقلنا من أن اللائق تقديم قوله وانه قد يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل في وقت حصول العلم الضرورى

عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما

(قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف نفى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل

الضرورى ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل مايقتضيه لاينافى مراده اذ ليس شئ منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافى اللزوم المذكور فى التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله) أى هو أيضا غير مقدور انفكاكه اذ لاقدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والفاء فى قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لايلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

(قوله فان قلت الخ) يعنى النقض المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لايجد الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الايراد بالنظر الى قوله لايجد الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز فى قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن تقرير الايراد بالنظر الى قيد اللزوم المذكور فى التعريف فان اللزوم ينافى جواز الزوال وانه قد يفقد لفقدان المقتضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة فى التعريف فالمراد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لايكون الايراد واحدا فتدبر

(قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لايجد الخ صفة للزوما فيكون المفعول المطلق للنوع كما فى ضربت ضربا شديداً

(قوله فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لايجد جملة لامحل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللزوم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحي

(قوله والفاء فى قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على أن ماقبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على أن ماقبله أعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفى القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجويز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر

(قوله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله وأما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفى قرينته والاولى ان يجتنب فى التعريف عن مثله

انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول) نحن في تلخيص تعريف القاضي (هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن

(قوله ونقول نحن الخ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هويدا كردن ففيه اشارة الى أن التعريفين متحدان مفهوما لافرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على أنه تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين في الصدق لايقتضي كون أحدهما ملخص الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعلم

(قوله هو مالايكون تحصيله الخ) أي العلم الحادث الذي لايكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير المتناهية كالاعداد والاشكال

(قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لامعنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدوراً فاندفع ماتوهم من منع الملازمة بأن العلم بالحسيات غير مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذي هو مقدور الانفكاك لانا لانسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل

(قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ) الا أن قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث

(قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا) منع الملازمة بجواز توقف حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقاب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا أصلا وأنت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته

تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لاسبب لها ولايجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان (والبديهى

وقد اعترف بانه غير مقدور نم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لايستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم

(قوله لاتحصل بمجرد الاحساس) والا لما عرض الغلط

(قوله بل تتوقف الخ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لاتتعلق الا بالمعلوم وتلك الامور غير معلومة فقوله لانعلم ماهي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ماوهم ثم اعترض بانه اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بانها غير مقدورة

(قوله فانها تحصل الخ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لامعنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لاينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

(قوله وكالعلم بالامور التى الخ) أي العلم البديهي واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لامعنى لكون العلم مقدوراً الاكون سببه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعني كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لااحتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

(قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سيأتى من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل

(قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها إن كان بطريق المدخلية فى الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التى تتوقف على قدرتنا فى الجملة كالمتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

مايثبته مجرد العقل) أي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقا (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفا له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظري فهو مايتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضروري) لانه الذي لايكون تحصيله مقدوراً بأن لايكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وعدمه وذلك بان لايكون له سبب يدور معه وهو البديهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لايكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد زل فيه أقدام

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة

(قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه

ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وان توقف عليها أيضاً في الجملة قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كالمبادى الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من ان النظري والكسبي متساويان صدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سنذكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لان البديهي علي ماعرفه به مايثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف علي أمور غير مقدورة أيضا وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو تعلقاتها اما على الاول فلأنها بطريق الايجاب كما سيأتى ان شاء الله تعالي وأما على الثانى فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدي فلا يبطل طرد

الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع أنه لايحصل الامعه (ولم نقل مايوجبه) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا (و) لم نقل أيضا (مايحصل عقيبه اذ يدخل فى الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعنى مايحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لايمكن الابالنظر) لانه لاطريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يبقى بها مزاج ولامعنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوي ان طريقه مقدور (فهو) أى النظرى (عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

(قوله مع انه لايحصل الا معه) متعلق بلم ينفك أى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشئ الحاصل عقيب النظر لكنه لااختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشئ سواء كان العلم بالشئ حاصلا بالنظر أو بدونه ولا يخفى أن تضمن الشئ للشئ على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلايرد أن دلالة التضمن على القيدين خفية

(قوله غير مقدورين) لكونهما فعل الغير

(قوله لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدورا للكل أو الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يبقى مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ماقيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية

(قوله ولا معنى لكون العلم الخ) اذ لاقدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة فى هذا النظر لكن يرد على القاضى العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي فى موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازى ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص

(قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ماذكره يقتضى صعوبة الحصول لاتعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ لمعنى فى الحيوان به يمكن أن يصدر عنه أفعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ماهو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً وسيأتي تتمة لهذا الكلام

(قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ماأشرنا اليه من أن التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر فى البديهيات اعتباره فى الحسيات

يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جعله أخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) أى النظرى (يلازمه) أى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين ﴿المقصد الثالث﴾ ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان) فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه (واذ لولاه) أي لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزم الدور أو التسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظرى مستند الى

(قوله فان كل عاقل الخ) أشار بذكر كل الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكه فانه لا يكون حجة على الغير الا بعد اثبات الاشتراك

(قوله واذ لولاه الخ) استدلال على تقدير التنزل عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ماذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا أو التصورات ضرورية

(قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ماأنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع في باب المناظرة وأخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر فى ذلك أن الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع في محل النزاع وأخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

(قوله واذ لولاه الخ) هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية أو ينبيه على الحكم البديهى وبالجملة الغرض منه الزام الخصم أيضاً فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لاشك أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقينى الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى مالا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لايكون شئ من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لايقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لايكون شئ من الادراكات حاصلا لنا (أيضا نظرى) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع اثباته) لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (ولانا نقول) ماذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك

(عبد الحكيم)

(قوله فاما أن يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفى التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهي واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لابد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم فى الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسبا لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبته له

(قوله لانهما باطلان الخ) لايخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفى أن يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم أن لايكون شئ منهما حاصلا لنا فالاوفق للمتن أن يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول مالانهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين

(قوله فهذا الذى ذكرته) أى التصورات والتصديقات المعتبرة فى هذا القياس الاستثنائى

(قوله والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض ليتجه الجواب المذكور لانه منع

(قوله لانا نقول الخ) منع لقوله وحينئذ يمتنع اثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لافى نفس الامر ولا نسلم أن يكون اثباتها بنظرى آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ المحتاج في حصوله الى نظرى ماهو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يندفع النقض الا أنه قصد المستدل اثبات مطلوبه أعنى ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة فى نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير لا فى نفس الامر) بل هو معلوم لنا فى نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذى ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أى اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة فى نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجحدها مطلقا) أى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر أيضاً فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق الخ) يعنى اذا أوردوا السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفصى عنه بالمنع المذكور وأما اذا أورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلي ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل الا السكوت

(قوله بان تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد

(قوله معلومة عليه) أى على ذلك التقدير

(قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها فى ابطال ذلك التقدير

(قوله اذ حينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف

(قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها

(قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة فى نفس الامر متجامعة

(قوله بان لنا معلومات الخ) فاللام فى قوله بالمعلومات للجنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التى استدللنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفى معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة فى الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على أن تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية أيضاً فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العلم حادث الى نظر وكسب ﴿ المقصد الرابع ﴾ في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي) أي تلك المذاهب بتأويل الطرائق (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فما قيل لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانيـة) يعنى أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبيها على ان هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجئ في المقصد الذى يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليصح تذكير أربع فانه ينظر فى تذكير العدد وتأنيثه الى واحد المعدود ان كان جمعاً لا الى لفظ المعدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضرورى بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهى أن ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورية وجود النظرى بتحقق وجود النظر الذى هو أنسب بادراك العقل أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادى النظر على أن فى العبارة الاولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر بالتاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال فى شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أولم يكن

أصحابنا (وهو قول الامام الرازى) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير فى حصول شيء منه لكنا نعنى بالكسبي المقدور لنا ماتتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لاماتؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداء أولازمة عنها لزوما ضروريا فانه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معني اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبى الحسن الاشعرى (وفرقة تمنع ذلك) أى توقفه على النظر (وهؤلاء ان أرادوا) بعدم توقفه (أنه) أى العلم (لايتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط

(قوله أي توقف بعض الخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضرورى قسما منه

(قوله قال الامام الرازى الخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضرورى ابتداء والى ما لزم منه لزوما ضروريا وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمي كل اليقينيات ضروريا يدل على اطلاق الضرورى عليهما بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع فى حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع فى بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضرورى معنى القطعي لاما يقابل النظرى فان الاشارة الي ماليس فى الشرح أثر منه لامعنى له

(قوله دون البديهى) والالم يصح تقسيمه الى القسمين

(قوله أي توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الي المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

(قوله قال الامام الرازى الخ) يشير بنقله الى ضعف ماوقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازى ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطرارى لاما يقابل النظرى

عقلى يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة أو) أرادوا به (ان العلم) الحاصل بعد النظر (غير واقع به) أى بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة (فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة) واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير أن يكون النظر علة أو مولدا (وان أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلا) أي لا تأثيراً ولا وجوبا ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها ﴿ المذهب الثانى ﴾ في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازى) واختاره فى كتبه (لوجهين أحدهما أن المطلوب) التصورى (اما مشعور به) مطلقا (فلا يطلب)

(قوله او أرادوا الخ) الفرق بين الوجوه الثلثة انه على الاول نفى للتوقف الوجوبي مطلقاً سواء كان سبباً أولا وعلى الثاني نفى للتوقف السببى وعلى الثالث نفى التوقف كناية عن نفى التأثير لاستلزام التأثير التوقف

(قوله بذلك) أي بقوله أهل الحق

(قوله بخلاف التصديق الخ) لان ما يتعلق به التصديق أعنى النسبة أمر واحد معلوم تصوراً مجهول تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر

(قوله ان المطلوب التصورى) ملخصه انه لو كان المطلوب التصورى مكتسباً لما امتنع طلبه والتالى باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالى فلأن المطلوب التصورى اما مشعور به أو غير مشعور به

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجامع ظاهراً توقفه عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافى الحكم بان كلا منهما مذهب أهل الحق لان عدم الاشارة الى شئ ليس اشارة الى عدمه فتأمل

(قوله بل كل ما يحصل منه الخ) قيل لم لا يجوز ان يحصل شئ منه بطريق ان يترتب أشياء يرى انه هل يؤدى الى شئ أم لا فيتفق ان يؤدى الي تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب

(قوله ان المطلوب التصوري اما مشعور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه أجيب بان ما يتعلق به التصديق كالقضية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولا) يكون مشعوراً به اصلا (فلا يطلب أيضاً لان المغفول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هـذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلا (ممنوع لجواز أن يكون معلوما) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فماد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة أن يقال (لانسلم ان الوجـه المجهول مجهول مطلقا) أى من جميع الوجوه (فان المجهول مطلقا مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أوعرضياته (وهذا) الوجـه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان) الوجه

وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء فيه بطريق ان يترتب أشياء يري أنه هل يؤدى الى شيء أم لا فيتفق ان يؤدي الى تصور مخصوص

(قوله بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابلته بقوله ولاشيء مما يصدق عليه فان هذا أيضاً تصور للذات الا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ماتقرر من ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماعدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا بشيء ممايصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فان الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضا الي أن اعتبار مجهولية الذات بطريق

التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهـذا بخلاف التصور فان مايكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقاً اذلا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولاشيء ممـا يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا لما عطف عليـه قوله ولابشيء وفي بعض النسخ ولاشيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعـدم الفرق بين العلم بالوجه والعـلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس المنافى لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب

(قوله فان الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال فى شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم

(المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له) الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له أو عرضيا له (كما يعلم الروح) مثلا (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) المخصوصة (بعينها) لتتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التمثيل اهتماما بشأن ما هو الاهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له اذ الشيء اذا كان حاضراً لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجها من وجوهه فآله التصديق

(قوله ومنهم من أثبت الخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما أصلا وقال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة لملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيء ذي الوجه وقال المتقدمون التغاير بينهما بالاعتبار اذ لاشك في أنه لايمكن ان يشاهد بالضاحك أمر سواه الا أنه اذا اعتبر صدقه علي أمر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذا علمت هذا فاعلم ان عود الامام إما مبنى على عدم التغاير مطلقا وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى علي رأي المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعوراً به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء

أعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنبه عليه بحث ظاهر اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة لملاحظته ومرآة يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنه لاينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولى ان تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات كما سيأتي مثله على أن فيه تنبيها على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثا) هو المطلوب (يقومان) أى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جداً الا أن يراد به الحمل (ولا حاجة) فى دفع هذه الشبهة (اليه) أي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلابد أن تكون ذات ذلك المفهوم

واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً والمجهول مجهول مطلقاً لايمكن طلب شئ منهما فان أجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء والمجهول مجهولا من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معني حينئذ لجواب نقد المحصل اذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم وان أجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره فى النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذى هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشئ ومرآة لانكشافه كذلك يطلب ذلك الشئ بان يصير أمر آخر آلة لملاحظته ومرآة له وتفصيله ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما والشئ مغفولا عنه بالكلية وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوما باعتبار ذلك العارض مجهولا باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معني حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتمعا فى شئ واحد اذ لا بد من التغاير بين الظرف والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتمعا في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لا بد من حمل كلامه علي ذلك اذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال فى الوجهين انتفاء الاجمال فى الشيء ذى الوجهين وحينئذ لا يتم الالزام اذ ليس فى الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شيء منهما

(قوله مستبعد جداً) اذ القيام بمعني العروض والحصول به ممتنع في الجزء وأما بمعني الاختصاص الناعت أو التبعية فى التحيز فلأنه لا تتصور النعتية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء فى عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزءا الخ) فى كونه جزءا كفاية فى ان القيام هنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا

أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معني قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من ان يكون أمر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أى بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء فى أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتي يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذى به أمكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الاذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف عنه هناك بان الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصورى ليس أحد الوجهين بل الشئ الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما

(قوله كانت قياساً مقسما) أى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ماثبت به بطلان التالى قياس مقسم والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور

(قوله ولا خفاء فى انه ليس هناك أمر ثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كنا نعلمه قبل ان يصير آلة للاحظة أمر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشى ففيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة فى هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخري للملحوظ لنا ولا فساد فى كون الشئ الواحد ملحوظاً بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل

(قوله قياسا مقسما) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات بعدد

من منفصلة ذات جزءين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصورى امامشعور به واماغير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبـه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صـدقت الحمليتان معالكن قولنا (كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبـه لايجتمعان على الصـدق اذ العكس المستوى لعكس نقيض كل) منهما (ينافى الآخر) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور بهوهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشعور به لايمتنع طلبه وهذا أخص من نقيض الثانى فينا فيـه وكذا الثانى ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهومشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشعور به لايمتنع طلبه وهو أخص من نقيض الاول فينافيـه أيضا واذا

مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولاشئ من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً

(قوله وهذا العكس الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافى عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الي اعتبار العكس المستوي وليس بشئ لان المستدل لايعترف بالمنافاة بينهما فانه يقول ان كل مالايمتنع طلبه فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقى وقد بين شارح المطالع عـدم اجتماعهما فى الصدق بان ضم عكس نقيض إحديهما الى عين الاخري لينتج المحال هكذا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه

(قوله اخص من نقيض الثانى) لان نقيضه سالبة جزئية أعنى ليس كل ماهو غير مشعور به يمتنع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضى وجود الموضوع

أجزاء الانفصال والتأليفات بين الحمليات وأجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان الحمليات منقسمة على أجزاء الانفصال

(قوله اذ العكس المستوى لعكس نقيض الخ) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينا في عكس نقيض الآخر فلا حاجـة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المسـتوى وكأنه أراد أن يثبت التنافى تصريح احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجها آخر غير ماذكره المصنف وهو أن عكس نقيض كل واحـدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هـذا

(قوله وهذا أخص من نقيض الثاني) لان نقيض الثاني سالبة لايحتاج الي وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) أجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى) أي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصوراً مشعوراً به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض ماليس تصوراً مشعوراً به لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الحملية الثانية لان موضوعه أعم من موضوعها ألا تري أن ماليس تصوراً

(قوله الى موجبة كلية) معدولة وأما انعكاسها الي موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبته شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين فى حكم السالبة البسيطة فى عدم اقتضاء وجود الموضوع فحينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخري لاينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام واندفع ماقيل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمى عكس النقيض أولا وهذا القدر كاف في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان أراد انه بمعنى العدول لازم له فغير مسلم لان الشئ اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما مما يمتنع طلبه فليس لما لايمتنع طلبه فرد حتي يصدق الايجاب العدولى وان أراد بمعنى السلب فمسلم لكن لايفيده لما عرفت

(قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة في القياس قولنا كل مشعور به مطلقاً أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالايمتنع طلبه ليس مشعوراً به مطلقا وعكسه المستوى بعض ماليس مشعوراً به مطلقا لايمتنع طلبه وهذا لاينافى الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعوراً به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقى

(قوله مما لم يقم عليه برهان) أى على زعمهم والا فقد أيد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التى أوردها الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لاتنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي فى بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ماليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس فى الاصطلاح أم لابل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفى فى أثبات مطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

مشعوراً به جاز أن لايكون تصوراً أصلا وان يكون تصوراً غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ماليس تصوراً غير مشعور به لايمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما ﴿ الوجه الثانى ﴾ من متمسكي الامام فى امتناع كسبية التصور ان يقال (الماهيـة) أى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسـها أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجا بتمامه أو ببعضه (والاقسام) باسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشئ على نفسه محال بديهة (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشئ بنفسه (والبعض) من اجزاء الماهيـة (ان عرفها وانها لاتعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه وقد أبطل والخارج) أي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيبطل) وهـذان المحذوران

(قوله أى المفهوم التصورى) أي مامن شأنه ان يتصور وفائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقى فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت

(قوله فاما بنفسها) أى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام

(قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشئ للخارج وما سيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف للخارج لايستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ماهي له فالمستتر فيـه

(قوله أى المفهوم التصوى) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع فى المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشئ مابه الشئ هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم مامن شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل

(قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لايتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشئ لاجزؤه وحمل الجزء على ماليس بخارج لايلائم جعله قسما للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف بالنفس فتأمل

(قوله أى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفعاً لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج

انما يلزمان مما اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لايعرف) الماهية (الا اذا كان شاملا لافرادها دون شئ مما عداها) ليكون مميزا لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف على تصورها وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلا وأنه محال) لاستحالة احاطة

راجع الي البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لايجب ابراز الضمير فيما لايرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح ولعل وجهه انه لايجوز اشتمال أحد الجزءين على الآخر لامتناع التكرار فى الذاتى فيكون كل منهما خارجا عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج ههنا

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهة أو بشئ آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعرف معرفا لها

(قوله لان كل جزء الخ) والالزم التكرار فى الذاتى فلا يكون الذاتى ذاتيا

(قوله شاملا لافرادها) معلوما شموله واختصاصه ليكون مرجحاً لاعتباره للتعريف دون ماعداه

(قوله مفصلا) اذ لولم يعلم مفصلا لاحتمل وجوده فى بعض ماعداه فلم يقصد التمييز التام

(قوله فلا بد أن يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة أو بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن مافرضناه معرفا سبباً لمعرفة الماهية وموصلا الي تصورها فلا يكون معرفا اذ لامعنى للمعرف الا الموصل

(قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف وخارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركباً من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسيأتي من الكلام الآتى فى تقرير الاعتراض

(قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شئ مما عداها لم يرد هذا

الذهن بما لا يتناهي تفصيلا (وأجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد المحصل (بان جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من أجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر فى ذاتها (فلا تكون) جميع الاجزاء (جميعا) هذا خلف (أو دونها) أى أو يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون اجزاء) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها والاظهر فى العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فأما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعاً أوخارجا عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا فى دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الاجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى و كل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

(قوله قلنا الخ) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذى ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الامام وهي قوله جميع اجزاء الشئ نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوي الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع اجزائها لكن لاخفاء فى جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة وأما الثانى والثالث فغير موجه واما حمل ماذكره صاحب النقد على النقض على ماوهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأسه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال

(قوله بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تسمع الا ان يقال لما لم يستدل أولا على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لا معارضة للمعارضة

(قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعاً وسنداً والا لكان الكلام الآتى عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله (والا) أى وان لم يصح ماذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أي كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفي فان أراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ماقدمناه (وان أراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراده أعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثاني (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على مالخصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولاشك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل

(قوله يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى

(قوله فان أراد هذا المجيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن المحدود ولامن الحد كما ستطلع عليه

(قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

(قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح فى كون مجموع

عينها

عينها كما ستعرفه (لان ثمة مجموعا) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) في الذهن (هو الماهية) أى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهيـة بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزءين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالمعرف) للماهية (مجموع أمور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن ما قيل * حدست تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن (كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهيـة) فى الخارج (فانها متقومـة بجميع الاجزاء بمعني أنه مامن جزء) من الاجزاء الخارجة (الا وله مدخل في التقويم والكل) أي جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية) بعينها (لا انها تترتب عليـه) أي على جميع الاجزاء فكما أن

ماهو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهي الماهية على حذف المضاف أى تصورها

(قوله بل عينها) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية مافى الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن

(قوله كما ستعرفه) أى في بحث العلم من ان العلم والمعـلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمي علما ومع قطع النظر عنه يسمي معلوما

الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدح فى ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله أى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل عينها الى ان المقصود الاصلى ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم

(قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير أثر للنظر والاكتساب اذ لاشك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء فى الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها فى الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها فى الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعني أيضاً لم يرد عليه جزما بل أشار بقوله والحق الى إشعاره بما ليس حقا (وستراه) أي الامام الرازي (يطرد هذه المغلطة) الثانية (فى نفى التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

(قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما أولا فلان ايراد هذه المقدمة فى أثناء الجواب عن الشبهة لاوجه له حينئذ وأما ثانياً فلان مانقله الشارح في الوجود مما لامساس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ماذكره فى الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير ما واما ثالثا فلانه على هذا التقدير لافائدة في قوله وستراه الخ وماتوهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشيء لانه لادخل لطرد الامام في كونه نقضا ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها فى نفى التركيب الخارجي لانه بالتغيير لاتبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفى التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى فى حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذى هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ماذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ماأورده فى نفى التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفى فيه عن الجواب اجمالا وبيان طرد هذه المغلطة في نفى التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ماليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود الذى هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع أجزاء الوجود محض ماليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق

ماسيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذى هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

(قوله وستراه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالى على المتمسك الثانى بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لولم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على ان التغيير فى حد كأنه أخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ماليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطردهو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على مايحصله ذهنا كان كما في التعريف أو خارجا فتأمل

بتغييرما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ماليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وأنت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (أو نختار أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصوره ضروريا

(قوله ان كانت أجزاؤه وجودات) أي مايصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلا فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع

(قوله ساوي الجزء كله في تمام الماهية) أي الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لايكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية

(قوله وان كانت غير وجودات) أى لم يصدق عليها صدق الذاتى

(قوله أمر زائد) أى عارض كما يدل عليه قوله معروضاته

(قوله لااجزاؤه) وقد فرض انها أجزاؤه هذا خلف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل

(قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالته على نفى التركيب لاينافي ماذكره المصنف من طرد الامام اياه فى نفى التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب فى الاعيان اذ لاسترة فى عدم كون الوجود مركباً فى الاعيان

(قوله اشعارا الخ) فيه بحث اما أولافلان الاشعار المذكور خفي غاية الخفاء واما ثانيا فلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجي مشعراً بان ماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثا فما فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ماذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب

(قوله أو نختار انه الخ) لايخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفصى عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفا بغيره) ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لايلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعا لايقال لابد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امانفسه أوغيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه مايميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من أجزائها الايرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شئ من أجزائها فيه ومن التزم ماذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت ويعود اليه أيضا الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لايقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء

(قوله ان الجزء الصورى الخ) يعنى ان الجزء الصوري في المركبات كالسرير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصورى مابه الشئ بالفعل وليس علة لحصول شئ من اجزاء المركب اما للجزء المادي فلتقدمه على الصورى واما للصورى فلامتناع علية الشئ لنفسه واذا كان الجزء الصورى علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشئ من أجزائه فليجز مثل ذلك في المركب الذهنى فان الوجود الذهنى بمثابة الوجود الخارجي وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصورى مع المادى خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ماذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئاً من اجزائها

(قوله لغيره) باللام الجارة لأن الكلام فى تعريف الجزء لشئ من اجزاء الماهية الذى هو خارج فضمير هو راجع الي البعض الذي رجع اليه الضمير فى تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله أو يكون معرفا لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ماوهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه الي الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال

(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه أيضاً

(قوله الايرى ان الجزء الصوري الخ) قيل أراد بهماهو بمنزلة الجزءالصورى من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيلهذا من انالاجتماع خارجعن المركب الخارجي وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ففيه ان حديث العلية حينئذ لايكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره فى الموضعين على التحقيق

(قوله عاد الاشكال بحذافيره) حذافير الشئ أعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا بحذافيرها أى

(أنه) أى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه اياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها (فلا دور و) يتوقف (على تصور ماعداها باعتبار شامل له) أى مجملا (لا) على تصور ماعداها (مفصلا وانه) أي تصور ماعداها باعتبار شامل (ممكن كاختصاص) أى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداه من الاحياز) التى لاتحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أى الامور التي كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضا (أو الخارجة

الجواب برمته فانه ماأجاب عن التعريف بنفسه ولايجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ماوهم لانه يستلزم استدراك قوله بحذافيره ورمته

(قوله اذا كان لازما لها) أى شاملا لجميع أفرادها فمعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الافراد بان لايوجد فرد من أفرادها بدونه فمآله الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة

(قوله بحيث ينتقل الخ) وكان غافلا عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتميز التام

(قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

باسرها والواحد حذفار وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه

(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لافي كل وجه فتأمل

ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى ماحصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة

(قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله فالماهية معلومة معها) أى مقارنة معها فى الحصول بحيث لاتنفك عنه ولايتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عقيب العلم بالملزوم والمعية الذاتية لاتنافى كونها معرفة للماهية اذ المعرف مايستلزم معرفته معرفة الشئ لامايتوقف معرفته على معرفته

(قوله فلا تعرف الماهية بها) أى بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

(قوله اما اذا لم تكن الخ) لايخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشئ من التصورات بمكتسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شئ منها بها فلا يخلو اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عند معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم أولا وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الي معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المقدم والتالى ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى ماهية ما كسبية لافى كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة فى المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعي ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ماقيل فى بيان بطلان التالي أعنى قوله أو ينتهى الي ماحصوله ضرورى من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالى بانه يستلزم خلاف المفروض جوابا عن المنع المذكور المورد على الملازمة

(قوله قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولاغير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع

(قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لايخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله فى موقف الجوهر

(قوله أو ينتهي الى ماحصوله ضروري) واذ لا انتهاء لمنافاته الفرض تعين التسلسل المحال وفيه

(المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معامرتبة وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة أو الخارجة حاصلة اماضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتي فى التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعانى البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت

(قوله بوجه أكمل) كونه أكمل مما سبق بناء على ان الشئ اذا انكشف انكشافا قويا عند النفس لاينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشئ بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق

(قوله قد لاتكون ملحوظة قصداً) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة

(قوله فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما فى نفس المعرف ففى التعريف اللفظى عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل فى ضمن هذا اللفظ المعرف

المطلوب وبهذا سقط مايقال ليس للانتهاء الى ماحصوله ضرورى معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام فى في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور فى المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختياره انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام فى كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضرورى فتأمل

(قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأتى فى المركب أيضاً لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور فى التعريف بالخارج أو ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لايكون نفس المعرف والالزم تعريف الشئ بنفسه ولاتفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً * المذهب ﴿ الثالث ﴾ فى هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) كما ذهب اليه الاشاعرة (أو عقلا) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولا شئ من غير المقدور كذلك) أى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أى بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلا) بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفا بتحصيله) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية (وأنه) أى التكليف بتحصيله (تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعا) لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم

(قوله مما يتوقف عليه الخ) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقاديات بل العمليات لان اعتقاد حقيتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤل الي ما ذكره الشارح

(قوله نحو اثبات الصانع) أى ثبوته وكذا الحال فيما سيأتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

(قوله ويبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتج به عليه

(قوله ان معرفة الله تعالي الخ) لا يخفى ان كون المسائل التى يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافى كون معرفة الله واجبة اجماعا فلعله يستثني تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بانه لو لم يكن ضروريا كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه ضروريا ليس العبد مكلفاً بتحصيله

(قوله حاصلا بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم

(قوله ليثبت به الشرائع الخ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب بوجوبه

والتفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كسباً واعتباره انه معرف ومعرف مما لا يرضى به أحد

(قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا (والجواب أن الغافل) الذى لا يجوز تكليفه اجماعا (من لا يفهم الخطاب) أصلا كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له انك مكلف) كالذى لم تبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا (لا من لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولان) عطف على ماتقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله ان الغافل الخ) يعنى ان الغافل الذي حكم عليه بانه لا يجوز تكليفه اجماعا له فرد ان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافى الاختلاف في صدقه على بعض الاشياء فلا ينافي قيد الاجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن أحد المذكورين لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فلا يخفى ركاكته اذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعا ليس الا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر اليه والحكم على سبيل الابهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك الى أن الجواب بالترديد وحاصله انه ان أريد بالعلم فى قوله لا يعلم التكليف التصور تمنع الصغري أعنى قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم التكليف لان تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالامور المذكورة وان أريد به التصديق تمنع الكبري أعنى قوله واذا لم يعلم التكليف أى لم يصدق به كان غافلا فان الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له انك مكلف وان أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة البحث أوسع لجواز ان يكون ظانا بالتكليف أو مقلدا به وانما لم يقيد الشارح التصديق باليقيني لان الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ماتقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لا من لا يعلم انه مكلف وحاصله ان اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بان مراد الجاحظ ان الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا مساس له أصلا

ولان العلم بوقوع التكليف الي آخره فيرد انه لم لا يكفى الظن أو التقليد وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له مايتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفى للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا الخ) فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين الا ان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتأمل

شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزم الدور) المذهب ﴿الرابع﴾ في هذه المسئلة (ان الكل نظرى) سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده أو لايلزم (وهومذهب بعض الجهمية) التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضرورى يمتنع خلو النفس عنه وما من علم) تصوري أو تصديقى (إلاوالنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب مايتفق من الشروط) كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظرى

(قوله ويبطله) أي كون الكل نظريا بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظرى بمعنى مايتوقف على شئ كان خروجا عن محل النزاع

(قوله بان الضرورى الخ) لان الضروري مايلزم نفس المخلوق لزوما لايجد الى الانفكاك عنه سبيلا واللزوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور) قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لايتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لايعلم التكليف أى لايعلم امكان التكليف الا انه لايتم حينئذ قوله لان من لايعلم هذه الامور لايعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لايتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر

(قوله ويبطله مامر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لافيما يتناوله وغيره من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعني الذي يظهر من الاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظرى بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضرورى توهما منهم ان الضرورى مالاتجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا ومامن علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم أولا بان مدعاهم أعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لايفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذي نفوه بالكلية مالايتوقف على امر أصلا وبالنظرى الذى أثبتوه مايتوقف على شئ في الجملة فتأمل

(والجواب أن الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس أما عندمن يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلفقده) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (واما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذقد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

﴿ المرصد الرابع في أثبات العلوم الضرورية ﴾

أى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم تحصل على علم أصلا (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهى التى نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة

(قوله ان الضرورى المقابل للنظري) أي الضرورى بالمعنى الاعم حاله ماذكر لان الضروري وان كان بالمعني الذى يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي اذ لافائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز الخلو وهو ان الضرورى المقابل للنظري انما يقتضى عدم توقفه على النظر لا امتناع الخلو عنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الي الترديد وهو انه ان أريد بالضرورى ماليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلو عنه وان أريد به معنى آخر فهو لايقابل النظرى فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله أى بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها فى نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها

(قوله وانها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له أي اثبات انقسامها الى أقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكر بها

(قوله فى اثبات العلوم الضرورية) أي اثبات أنواعها ولابد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منته الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات أقسامها ليصح الاحتجاج فى مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم

كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا (وانها قليلة النفع فى العلوم لأنها غير مشتركة) أى غير معلومة الاشتراك يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (والى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات (والبديهيات) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسيات والبديهيات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس

(قوله وانها قليلة النفع) لافادتها العلم لصاحب الوجدان

(قوله أى غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لا انتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً اكثري والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها

(قوله والحدسيات) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا تجشم كسب الا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس ربما يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالا لصاحب النفس القدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته في جميع أنواعها أو بعضها

(قوله والحدسيات) قيل ادراج الحدسيات فى الحسيات التي للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لادخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لادخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولا ان الكلام في الضروريات العامة ولاحدس للعامة الا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانياً ان ماأدخلناه في الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البديهيات لانه فى حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس فى ان العقل لايحتاج الى نظر فتأمل

(قوله أى الاوليات) وجه التفسير ان البديهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لااحتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين

(قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ) قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا

أو مشاهدة (والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معاً وردهما

(قوله أو مشاهدة) أى ادراك باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة لنعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد فيما سيأتي بناء على ظهوره وذكره ههنا وأما ما سيأتى من ان العمدة من هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم ان تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسما منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة النفع فى العلوم وبما حررنا لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض فى هذا المقام

(قوله باعتبار قبولهما الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه أحد

وفى المقصد السادس من المرصد السادس فى بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لاتقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بانها العمدة فى العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك فى الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك فى الوجدان لم لاتقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لايعلم قطعاً قلت كذا فى غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ماحمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله أي غير معلومة الاشتراك يقينا ففهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ماوجدناه وأما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني مايجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما مايدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يردو الظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح فى ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادى الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهى وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه فى الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان تكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقاً لاندراجها فى المشاهدات وان تكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها فى مقابلة مااشترط فيه الاشتراك فى الاسباب مع تصريحه ههنا بانها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه لايمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بعيد بلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

(قوله باعتبار قبولهما معاً الخ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية فى الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً

معاً وقبول احديهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون) الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية (الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات فقط) أي دون البديهيات (وهذا) القدح (ينسب الى أفلاطون وأرسطو وبطلميوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله (ولعلهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (أى جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (أمور تنضم اليه) أى الى الحس (فتضطره) أى تلجئ تلك الأمور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ما هى) أى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت) فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) أى الى الحسيات (تنتهى علومهم) فيكون القدح الحقيقى فيها قدحا في علومهم التى يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لأن العلم الالهي المنسوب الى أفلاطون مبنى على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطلميوس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح فى الحسيات يؤل الى

(قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فيها

لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه

(قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فى أحكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره لايلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة

(قوله فالقدح فى الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات بمعني ان الحس لايفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعني لايؤل الى القدح فى البديهيات لجواز ان يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافياً فى الاستعداد فى البديهيات

القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما فى الكليات) أي فى القضايا الكلية (أو فى الجزئيات) أى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات (فظاهر) لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس علي كل نار موجودة فى الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمة) الوجود فى الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أى بالافراد المتوهمة (البتة) فكيف يعطى حكماً متناولا اياها والحاصل ان الحكم لا يعطى حكما كلياً أصلا لا حقيقياً ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات قطعا (وأما الثانى) وهو بطلان اعتبار حكمه فى الجزئيات (فلأن حكم الحس فى الجزئيات يغلط كثيراً) واذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبراً وانما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأول انا نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة فى الظلمة) هذا اذا لم تكن بعيدة جداً والسبب فيه ان ما حولها من

(قوله في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره فى القضايا الجزئية والمهملة والطبيعية لان الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به فهو يشارك الشق الاول أو الثانى وانما لم يفسر الكليات والجزئيات بالمفهومات الكلية والجزئية مع انه حينئذ يكون الترديد حاصرا رعاية للفظ في فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله أما الاول وأما الثانى فانه صريح في حمل الكليات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الحس فى الجزئيات الخ

(قوله انا نري الصغير كبيراً) لا خفاء في ان الرؤية البصرية لا تتعدى الى المفعولين وجعل الثانى حالا لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالتضمين أى نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلا وقس على ذلك ما سيأتى

(قوله أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لايخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم فى القضية المهملة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انهما تشاركان للشق الاول في الفساد هذا والاولى ان لايحمل الكليات والجزئيات منا على القضايا .

(قوله لان الحس لايدرك الخ) ولان حكمه لما كان يغلط فى الجزئيات كثيراً كما سنبينه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة أيضاً لم يكن حكمه الكلى يقينيا

الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصرى المحاذي لما حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه إياها فيدركهما معاً جملة واحدة ويحسبهما ناراً واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التى ستعرف حالها (وكالعنبة فى الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هى بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى ويتفاوت مقدار المرئى صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

(قوله فيدركهما معا جملة) فالمدرك ههنا مجموع النار وما يشبهه فليس هذا من باب اشتباه الشيء بمثله على ما وهم فان معناه أن يعتقد مثل الشيء نفسه

(قوله على القول الاظهر) أى الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المشف الذى بين البصر والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع البصرى ويصير ذلك آلة للابصار وعما ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئى الرائى على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة

(قوله بخروج الشعاع) المتحقق أو المتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئى من غير انطباع الصورة فى الحدقة والطبيعيين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتى في بحث الادراك بالبصر

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهمة والصورة منطبعة

(قوله فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المستضيء بها) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لايخفى

(قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضايف الى نقطة هى رأسه فان قلت اذا كان المرئى مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعاً فينبغي ان يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على ان قاعدته تنطبق على سطح المرئي قلت لايجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئى وعلى امور أخر غيره ثم المخروط الصغير الداخل في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئى ان كان مضلعاً فمضلع وان كان مستديراً فمستدير

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً علي حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

سطح

الشعاعية التى على سطح المخروط الشعاعى تنفذ الى المرئى على الاستقامة الي طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائى والمرئى متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا ما يلى الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئى غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها فى الصورة الأولى مع كون المرئى شيئا واحداً فيري في

عندها أولا قيـل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل

(قوله فان تلك الخطوط) أى التى على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم فانه ينفذ على الاستقامة فى الشفاف المتشابه وغير المتشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعـدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذى يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت فى الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه

(قوله تنعطف وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلى المرئي أغلظ والى جهة السهم ان كان أرق وبسبب هذا تصير الزاوية عند الحدقة أوسع فى الاول بصيرورة وتره أطول وأضيق في الثاني لقصر وتره مع اتحاد ضلعي الزاوية فيهما لان المفـروض عـدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القـرب والبعد والا لكان من الصورة الثانية أعنى الخاتم المقرب من العين الخ

وهو المشهور لكن لايكفى فى الابصار الانطباع فى الجليدية والا يري شئ واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لابمعنى انتقالها اليها اذا لايجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها فى الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشـترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحـد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هي ملتقاها لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعين أعنى القول بالانطباع أو لايرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على مازعموا من ان مابين الخطوط من المرئى ليس مدركا وكلما كان المرئى أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر فالمدرك من المرئى أقل فـيرى لذلك أصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقـدار الزاوية التى ترتسم فيها صورة المرئي قلت لايخفى على المنصف ان عبارته لاتساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه فى الأولي كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفى العنبة اذا كانت فى الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التى بين الأخيرين فلذلك تري فى الماء أكبر منها فى الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التى عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتى الاضلاع فالزاوية التى ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التى ضلعاها أطول (وبالعكس) أي وترى الكبير صغيراً (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئى فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك يمحي أثره فلا يري أصلا (و) ترى (الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئى من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا أو انحرفت احديهما امتدت تلك

(قوله وبعد ذلك) أى بعد كونه كالنقطة يمحي أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الي التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انمحاء الأثر بعد انمحاء الزاوية مع انه ذكر فى بحث الرؤية من الالهيات ان انمحاء الأثر عند ضيق الزاوية غاية التضيق وصيرورتها كالمعدومة

(قوله فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئى دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة في الملتقى عند الطبيعين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

(قوله فالزاوية التى ضلعاها أقصر الخ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها اقصر

(قوله وبعد ذلك يمحي أثره فلا يري أصلا) الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انمحاء الأثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه فى بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة

(قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان) يعني كهيئة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقى على سبيل التقاطع الصليبي

الخطوط الى المرئى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فانا نراه) على التقديرين (قمرين) أما على التقدير الأول فلما مر واما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) أى الذي يقصد الحول تكلفاً (فانه يري الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو فى احديهما وأما الأحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع في الجليدية والا لرئى الشئ الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئي دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الموضعين من الملتقى لاجل المحاذاتين عند الطبيعيين

(قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الي الهواء فيري ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ اليه وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قمرين

(قوله وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قمر السماء عن سطح الماء كوضع قمر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساويا للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيري أحدهما بعد الآخر بتقليب الحدقة والالتفات اليه

(قوله لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة

(قوله من محاذاتين الخ) فلا يلتقى مؤداهما في الحس المشترك علي موضع واحد بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر فينتقلان المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثانى على مسافة ذراع مثلا وكان الثانى بحيث لايحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأنا لانتظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحداً ونري الابعد اثنين واذا عكسنا تنعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ماذكر لزم في الصورة المذكورة ان يكون تركب العصبتين باقياً بحاله متزايلا معاً وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين

(قوله أى الذى يقصد الحول تكلفاً) قيل فحينئذ يكون مغنياً عن حديث الغمز في القمر لان ذلك من صور الحول الجعلى وأنت خبير بان المقصود تكثير أمثله الغلط فلا ضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولانفى ان يحمل على غيره من الصور

(قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على

الصواب (وبالعكس) أى ويرى الكثير واحداً (كالرحى اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) فى الوضع (بألوان مختلفة فانها اذا دارت) سريعة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب فى ذلك ان ما أدركه الحس الظاهر يتأدي أولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً فى المشترك عند

واحدة فيري واحداً اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلما

(قوله ان ماأدركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع أو بالانطباع

(قوله يتأدي) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستحالته على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر

(قوله ثم الى الخيال) ذكره استطراداً ولامدخل له في الغلط

الصواب لايدل على انه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان مايراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى الصورتين ولايلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لايغلط ويؤيده ماقيل ان مايقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لايدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجعلى أيضا بل هو فيه أظهر فينبغي ان لايري الواحد اثنين أيضاً وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحول الفطرى ربما يحرف العصبتين من الوضع الخلقى بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدى الي الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة الى شخصه يحرف العصبتين طالباً لادراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الايري انه اذا نظر الى شئ يعتبر وضعه فى النظر فنهم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة وبه يظهر ان قلما فى عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو على فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم

(قوله ثم الي الخيال) هذا مما لادخل له فى أصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان أولية التأدى الى الحس المشترك بالنسبة الي التأدي الى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشئ بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقاً بل هو شئ يتراءي للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة

(قوله وأيضاً الخ) الوجه الاول مبنى على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج في الباصرة

(قوله قيل هذا الخ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوما مطلقاً أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشئ بمثله وعندي ان في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه فانه أمر مخيل وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل فهو معدوم من حيث ذاته ويحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ماذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس شئ من السراب والماء موجوداً ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى الماء المعدوم موجوداً

(قوله يتراءي للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التى في الارض السبخة انعكست مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجا كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الرائي تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك لوجوب التساوي بين زوايتى الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجارى على الارض لمشابهته له في اللطافة والسيلان

(قوله من باب اشتباه الشئ بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لامثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فبين لان الماء معدوم في نفس الامر وان وجد شئ يتراءى للبصر

اليد والشعبذة) مما لا وجود له فى الخارج أصلا وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الأعمال (وكالخط لنزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعاً يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا أديرت بسرعة شديدة يري هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب فى هذين ان البصر اذا أدرك القطرة أو الشعلة فى موضع وأداها الى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها فى الموضع الثانى بصورتها في الموضع الأول فيري كأمر ممتداً اما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها فى تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيما أو دائرة

(قوله والشعبذة) الشعبذة والشعوذة خفة فى اليد بمعنى واحد كالسحر يري الشيء بغير ما عليه كذا فى القاموس وفى شمس العلوم قال الخليل الشعوذة ليست من كلام أهل البادية

(قوله مما لا وجود له فى الخارج أصلا) لاذاتاً ولا مأخذا ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره عما ينتظرونه والمراد انه لاوجود له فى المكان الذى رئي فيه لا انه لا وجود له مطلقاً فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التميز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً وتحقيقه ما ذكره الامام فى التفسير الكبير ان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئاً آخر عملا بسرعة فبقى هذا العمل خفيا لتعاون الشيئين اشتغالهم بالأمر الأول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمله ولم تحرك النفوس والأوهام الى غير ما يريد إخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبه لها الى ماسوى مقصوده أقوي كان أحذق فى عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف

(قوله ان البصر الخ) يعنى ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشيء المبصر أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تغير الاوضاع مستفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة وإلاّ فلا

(قوله واما بسبب الخ) الفرق بين الصورتين ان فى الاولى يرى مايري فى مكان غير الاول وفي الثانية يري فى المكان الاول

(و) نرى (المتحرك ساكنا وبالعكس) أي ونرى الساكن متحركا (كالظل يرى ساكنا) وسببه ان البصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعد ما أدركه في موضع آخر محاذيا لذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركا) وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر) نراه (سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى

(عبد الحكيم)

(قوله الظل مرتبة من مراتب الخ) فان النور القائم بالمضئ لذاته يسمى ضوءا والقائم بالمضئ بغيره يسمى ظلا

(قوله المقصود انه الخ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير وعدم التغير فالمعنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدماً فى اجزاء ما وقع عليه وهو في الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاة ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه

(قوله مع تخيله السكون الخ) لعدم تبدل الأوضاع بينهما وأما تبدل أوضاعها بالنسبة الي الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف راكب الفرس فانه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القسرية ويحس بتبدل أوضاع الفرس بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه واذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه فى شئ أو تكلف الغفلة يحسب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس

(قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة الغيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاما بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التى هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناه) أي القمر (متحركا اليها) ان كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) فى الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائى والى ماتحت رأسه

فى الصحو لكن الغلط فى هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول

(قوله أسرع في الرؤية) وان كان فى الواقع حركة القمر أسرع منه باضعاف لاتحصى

(قوله فيتخيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين الغيم واشتغال الحس بالقمر لكونه اضوء من الغيم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه على البصر حركة الغيم بحركة القمر

(قوله الى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما إذا تحركنا نحو الشرق أولا كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة واذا كانت بطيئة فبطيئة

(قوله اذا كان هناك غيم) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء الغيم بينه وبيننا على التعاقب فى جهة حركتنا

(قوله فيتخيل الخ) لانه تبدل وضع الغيم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال الحس به

(قوله ونرى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء

(قوله انما تنعكس الخ) لوجوب تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح فى بحث الابصار

(قوله ونفذ الشعاع فى جزء آخر) أى غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزءين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لايكون الا فى هذه الصورة

من

من موضع أبعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر فى الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك اذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها فى الصورة الثانيـة فيكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس الى قاعـدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها فى رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكون الشعاع المنعكس اليـه أطول وكذا الحـال فى باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء (و) نرى (الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة) اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدرطوله قليل العرض وذلك لأن الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما

(قوله كان الامر الخ) اي في الانعكاس بان ينعكس الى رأس الشجر من موضع ابعـد من الرائي والى ماتحت رأسـه من موضع اقرب منه لوجوب تساوى الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الاولى سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلا به كما يرى نفسـه منتكساً لكون الخط الشعاعى المنعكس الى رأسه من موضع أبعد والى ماتحت رأسه من موضع أقرب منه

(قوله طويلا بقدر طوله) فمعني قوله نرى الوجه طويلا انا نراه فنحسبه طويلا مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) أي مساو لما يجب فى رؤية الطول وان كان أقصر فى

(قوله على عكس ماذكر) يعنى انه ينعكس الي رأس الشجرة من موضع أبعـد من الرائى والي ماتحت رأسه من موضع أقرب منه وينبغى ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قدم الرائي لاعينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذى ينعكس منه الشعاع الي رأس الشجر الذى في جانبك قد يكون أقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجـه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الامن خط أقصر من طول الوجه

تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هـذا المنحنى أصغر من
التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وان نظر اليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً
والكلام فى رؤية الوجه بتمامه طولا وعرضاً فعند الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك
الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتمامه فما قيل ان
ههنا اعتراضاً قويا مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل
ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التى تخرج من الحدقة
غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان
والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية
الشعاع التى هى حادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً
الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً
توهم محض منشأه عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة فى المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التى تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الي سطح المرآة لاتكون قائمة
عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على
سطح المرآة انما تنعكس الى مايقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التى هي حادة أيضاً فيلزم ان
يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجـه الى شئ خارج من الوجـه والا لم تكن
زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم
ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة
على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فقـد سهي لان تلك الخطوط لوانعكست على أنفسها لم تكن
واصلة الا الي الحدقة فيلزم ان لايرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح
المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها انما هي الخطوط
القائمة على المرآة بحيث لايكون فيه ميل الى جانب أصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جـداً
ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جـدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح
الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها
لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمـة عليها ومنعكسة
على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جـداً
لايقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا تكون الخطوط الخارجة منها غـير السهم قائمة على سطح
المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على أنفسها وقـد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة
ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه فى الامتـداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط

بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يري الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائراً واذا كانت محدبة يرى نائتاً وبالجملة الاختلافات المتنوعة فى أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية *

(قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرآة المذكورة لا انحداب فى طولها انما الانحداب فى عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الي طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط واذا كان طولها موربا فى محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرآة محاذياً لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرآة وبعضه منحن وهو ما حاذاه من عرض المرآة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئياً على حاله وهو ما حاذي طوله وبعضه أقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيري معوجاً وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً عرضية مستديرة وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتها انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحنى غير صحيح أما الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه صغيراً مما عليه لامعوجاً وأما الثانى فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجاً

الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغى ان يري طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل فى الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذى انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر فى حيز الجوابين فى رؤية طول الوجه على ماهو عليه فى نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل

(قوله من خط بعضه مستقيم) أي كمستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة فى الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التأريب ووضعه خطوطاً مستقيمة طولية وخطوطاً مستديرة عرضية وخطوطاً منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه (الثانى) وهو الدال على غلط الحس فى أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) أي بكون شئ موجوداً مستمراً (عند تواردها) أى توارد الامثال (كما تقوله أهل السنة فى الالوان) من انها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام فى الاجسام) من انها أيضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال فى البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفى ماء الفوارة (فقام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (فى الكل) أى في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك أمراً واحداً مستمراً * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس فى تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم يرى فى نومه ما يجزم به) فى النوم (جزمه بما يراه فى يقظته) ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا (وكذا المبرسم) أى صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها (فجاز فى غيرهما مثله) أى مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لأجله يري ما ليس بموجود في الخارج موجوداً فيه والسبب فى غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى فتركب صوراً

(قوله أي صاحب البرسام) وهو ورم حجب محل الدماغ اما كلها أو بعضها

(قوله مثله) أشار بذلك الى أن ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته فى الجزم بحال اليقظة والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفي أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه

(قوله للاستراحة) أى بدفع التعب الذى حصل للبدن فى اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج

(قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضى مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها فى كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط الميخيلة لكون الورم فى محلها أو فيما يجاورها

(قوله يرى فى نومه) فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتي يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها فى الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) أى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (فى حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلا (لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر فى اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له فى النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التى لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلا (وانه) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) أى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا (والعجب ممن سمع هذا) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان أسباب الغلط) المعينة وانتفائها في غيرها (وأعجب منه) أى من العجب الذى أشرنا اليه (منع كون الحس حاكما) بناء على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

(قوله لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام الورود فى جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد ثم وروده انما هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ماذكره ههنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب

(قوله تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلا رعاية للفظ الحاكم والمقصود أنه ادراك إلفة

المستدل أن الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل أن الجزم فى الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ونظيره ما سيأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض فى العاديات فليفهم

(قوله لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وان خص بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بأن يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب

وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا فى ذاته ثم اذا قارن المحسوس حكم عقلى يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان أعجب لأنه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعاً أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم فى المحسوسات انما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل فى الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان أجاب عن النقض بان البداهة تنفى احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط فى بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضاً وأما بيان الاسباب فى الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال فى هذه المغالط أو إزالة ماعسى

وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته أى مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أى مطابقته للارتباط الذى بينهما في الواقع فى حد ذاته أو عدم مطابقته له

(قوله اذ لاشهادة لمتهم) فيه بحث لان اتهام العقل في صور معاونته الحس انما جاء من جانب الحس فليس متهماً في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهيات والقول بأن شهادة المتهم لا تصح انما هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخييل محض لانه من قبيل قضاء القاضى المبتني على الشهادة الكاذبة وعدم صحة قضائه المبتنى على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لايهمه اذ لادخل له فى الجواب لا لاجل أنه لا فائدة فيه اذ لايقول به عاقل فضلا عن فاضل

(قوله قلنا فكذلك البداهة تنفى الخ) قيل هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا فنى الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو متهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل جوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهى العقلى نحو الأربعة زوج فان العقل لايجد فيه احتمالا للفردية

يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ماذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلى فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه *
الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التى نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة (انا نرى الثلج فى غاية البياض مع أنه ليس بأبيض) أصلا (فانا اذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة) لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية (وقولهم سببه) أى سبب انا نراه أبيض (مداخلة الهواء) المضئ بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء الشفافة) المتصغرة جداً (وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرقت علي الماء وانعكس شعاعها

(قوله وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه ووجه الضبط فى الوجوه الأربعة ان سبب الغلط اما أمر فى الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل الوضع وهو الوجه الأول وفى الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد سراب فى الوجه الأول فقد عرفت حاله

(قوله فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قيل يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن البياض ليس بموجود

(قوله الرابع أنا نرى الثلج فى غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الأول اللهم الا أن يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار أفرز الرابع عن الأول وأما قوله نظنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فتأمل

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً فى الغاية (من النمط الأول) أى من قبيل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أى من الثلج فى الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقا ناعماً فانه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) انما كان أظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة فى الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما) فى الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف) فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) فى ذلك الشق (وشئ منهما غير ملون) أى ليس شئ منهما بملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) أى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا فى الجزئيات (أن لا يجزم العقل)

(قوله المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى أن المزاج شرط فى حدوث الألوان ولا يحدث فى البسائط

(قوله مع كونه مشروطاً الخ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التى هي المزاج وان لم يكن بينهن تفاعل فى الكيفيات

(قوله وأما الثلج الخ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالاجزاء الهوائية

(قوله مشروطاً عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى أن التجاور بين الاجزاء المتصغرة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لانخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها

(قوله اذ ليس ههنا أجزاء متصغرة) وأما فى الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها بعد الدق الهواء ويحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل

(قوله أن لا يجزم العقل بمجرده) فان قلت الجزم بياض الثلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق أن الحكم ببياضه ظن قوى لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم

بحكم كلى أو جزئى (بمجرده) أى بمجرد الحس والاحساس به اما فى الكلى فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما فى الجزئى فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل فى الكليات ولا فى الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور فى بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما (لا ان لا يوثق بجزمه) أى بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية أوالجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمورمع الاحساس فى هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق أى لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفا على بجزمه أى لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول فى بعض المحسوسات بان تنضم فيه الي الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون فى البديهيات فقط) أى لا فى الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هى أضعف من الحسيات لأنها فرعها) وذلك

(قوله مع أن بديهته الخ) فلا يحتاج فى انتفاء الغلط فيما جزم به الى بيان الأمور الثلاثة المذكورة

(قوله أى لاعدم الوثوق الخ) أى ليس مقتضي ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاه كونه محتملا للغلط فيما جزم به

(قوله اذ لافائدة الخ) اذ المقصود اثبات الجزم والوثوق به

(قوله أضعف من الحسيات) يعنى الضعف الذى فى الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود فى البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذى في نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وما قيل أن أفعل ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الغير فى أصل الفعل متزايد فى كماله لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال أفعل بدون الأمور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر

(قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد أشرنا الي أن احتمال غلطه في الجزئي يستلزم احتمال غلطه فى الكلى لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

(قوله قالوا هى أضعف من الحسيات) فان قلت أفعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع أنهم قائلون بقطعيتها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلى لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت فى حاشية المطول ان أفعل التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الخير فى أصل الفعل متزايد الي

لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس فى الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا أو سلباً اما ببديهة عقله كما فى البديهيات أو بمعاونة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حساً فقد علماً) متعلقا بذلك الحس ابتداء أو بواسطة (كالا كمه) فانه لا يعرف حقائق

(قوله عن الادراكات كلها) فان نوقش بأنا لا نسلم خلوه عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية

(قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعنى أن احساس الجزئيات شرط يتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران فتكون البديهيات فرعا للحسيات ولكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزاء لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع فى حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعني قوله وانتزاع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة فى الخيال اذا تنبه النفس بتوسط القوة المتصرفة لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها والأمور التى بها المباينة بينها فى ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشي الغريبة فالمتنبه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها فى ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة فى ذاتها فتدبر فانه مما خفى على أقوام وقالوا بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع

(قوله فانه لا يعرف الخ) يعنى أنه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فما قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له

كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة فى أصل الفعل وانه المعنى الاوضح فى الافاعل في صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة فى الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله

(قوله عن الادراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الي العلم الحضورى فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

(قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هى عين تلك الصور فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره فى حواشيه على المطالع وأجيب بان المراد من التنبه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور فى تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة لذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعني الجنسي أو الفصلي أوغيرهما بحيث

الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعنين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس شرطاً فى حصول حكم عقلى أن يكون الاحساس أقوي من التعقل فان الاستعداد شرط فى حصول الكمال وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا فى البديهيات التي هي فرع (القدح فى الحسيات) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقية لازمها (ولهم في ذلك) أعنى القدح في البديهيات (شبه *

(قوله واعترض بأنه الخ) هذا انما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفا على قوله هي أضعف من الحسيات أما اذا جعل معطوفا على قوله لأنها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح فى البديهيات فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى

(قوله فان الاستعداد الخ) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل

(قوله شرط) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أولا لا ما يقابل المعد

(قوله ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلا لعدم اللزوم الا أنه أورده فى صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بأنه فائدة مطلوبة فى نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلا

(قوله لازمة لها كالنتيجة) أي لزوماً ذاتياً يمتنع انفكاكها عنها

يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً

(قوله ولا يحكم باختلافها فى الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام فى قوله ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات قلت المدعي ان من فقد حسا فقد فقد علماً متعلقاً بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود فى صورة التقليد وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن المواتر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان فى الماهية بالتواتر فليفهم

(قوله واعترض عليه) والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفى جعل الاستعداد

الاولى أجلى البديهيات) وأقواها فى الجزم قولنا (الشيء اما أن يكون أو لا يكون) أعنى الترديد بين النفى والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وانه غير يقينى اما الاول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) الترديد بين النفي والاثبات (وثلاثة أخري تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل أعظم من الجزء والا) أى وان لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) فى الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلا (لشئ واحد متساوية) في الكمية (والا)

(قوله أعنى الترديد الخ) أشار بالعناية الى أن المراد بالكون واللاكون أعم من الحمولى والرابطي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفى والاثبات الانتفاء والثبوت لا الانتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما فى شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور

(قوله الكل أعظم من الجزء) أى الكل المقداري أعظم من جزئه المقدارى

(قوله مثلا) لافائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد فى غيره الا بالتبع وماقيل ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشئ واحد أعني زمانهما فنشأه عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينتقص بانتقاصه

شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه فى بحث العلة والمعلول

(قوله الاشياء المساوية فى الكمية مثلا لشى واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشئ واحد أعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين فى الكمية سواء اعتبر المسافة جوهراً أو عرضاً اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهراً فظاهر وأما اذا جعلت عرضاً فلأنها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى انه اذا انقرض جزء من احداهما انقرض جزء من الأخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية فى كل مرتبة بحسب المقدار

أي وان لم تكن متساوية في الكمية (لحقيقتها) فى الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشئ (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفى والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضا لكونه فى الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد في مكانين والا) أى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان فى مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أى كائنين في

(قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

(قوله أكثر مباحث الكم المتصل) أراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان تينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئهما وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلثة من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوتة فانها تتوقف على ان الكل أعظم من الجزء

(قوله وكثير من مباحث الزمان) مثل اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوتة واثبات كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لأن الأكبر يقدر بالاصغر دون العكس

(قوله والجسم) أي الطبيعي مثل قبول التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل أعظم من الجزء في المقدار

(قوله لكونه) أي الكثير من مباحثهما راجعاً الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زمانا أو جسما طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق تينك المقدمتين بمباحثهما

(قوله لحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشئ) في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام فى بيان استلزام مساواة الاشياء لشئ فى الكمية تساويها فليتأمل

(قوله يخرج أكثر مباحث الكم المتصل) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا لمباحث الكم المنفصل من ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لا ان المراد مباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح

آن واحد فى مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية أشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التى ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم

(قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن انا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن فى مكانين عن الجسمين الكائنين فى مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيؤل الى ما ذكره بقوله والأولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى

(قوله لكان الواحد اثنين) لأن المفروض انه واحد وقد حصل فى مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بانا لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد فى مكانين مكابرة

(قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده) أى الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين فى مكانين

(قوله وقيل الأولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر فى نفس الأمر ممنوع لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفى والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لأن مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه

(قوله لكان الواحد اثنين) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشئ الواحد فى آن فى مكانين وهو أول المسألة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

(قوله وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شئ آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما فى تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقى ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات أخفي من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا فقد لاح أن أجلى البديهيات ماذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أعنى كونه غير يقينى (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أى هذا التصديق الذى هو قولنا الشيء اما أن يكون أولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس لأن تلك الحجج المترتبة ليست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلة فى البديهيات ههنا كما مر

(قوله بقي الخ) أى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها أبين وان كانت أخفى من حيث انها ملخصة مكابرة

(قوله كونه غير يقينى) اما بان لا يكون حاصلا أصلا كما يدل عليه الوجه الاول أولا كما في الوجوه الأخر والى التعميم أشار الشارح بقوله فضلا عن أن يكون يقينياً

(قوله يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيماسيأتى لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم ههنا بالمنافاة بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالمنافاة بين هذا الشيء موجود وهذا الشيء معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذ قضية حملية ردد بين محموليها نظراً الى الظاهر قلنا الشيء اما أن يكون واما أن لا يكون فحرف السلب جزء من المحمول الثاني سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقى ههنا شيء) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوي لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

(قوله وأما الثانى أعنى كونه غير يقينى فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى ههنا مشير الى انه معترف بالتحقيق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لايمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلى فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم الا ان تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقليا كما سيجيء نظيره فى بحث الوجود

على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وأنه لايتصور) أصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فان إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هونفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) فى نفسه لان المتميزهو الذى ثبت له التميز والتعين الذى هومفهوم ثبوتى وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء فى نفسه (فيكون المعدوم ثابتاً) فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجوداً (هذا خلف) أى محال باطل (لايقال) تصور المعدوم يقتضى تميزه فى الذهن لافى الخارج وتميزه فيه لايقتضي الاثبوته هناك و (أنه) أى المعدوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك اذ المعدوم فى الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (وأيضاً) ان كان المعدوم متصوراً (فالحكم عليه بانه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصوره) اذلولم يكن متصوراً أصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا (لانا نقول) فى جواب الاول (الكلام فى المعدوم مطلقا) أى المعدوم فى الخارج والذهن معافان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين مايقابله

بالترديد بين المحمول المحصل ونقيضه العدولى أو السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسلبي وليس الترديد بين الاثبات والنفى لعدم الانحصار فيهما كما مر فما قيل هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هوالظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشيء منشأه قلة التدبر

(قوله مفهوم ثبوتي) أي ليس السلب داخلا فيه احترازا عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته لا يستدعي وجود الموضوع

(قوله أى محال باطل) أى ليس الخلف ههنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعدوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه

(قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حمل الموجود والمعدوم في الترديد المذكور على ما هو المتبادر أعنى الموجود الخارجي والمعدوم الخارجي

(قوله أي المعدوم في الخارج الخ) يعنى ان الاطلاق بمعني العموم لا مقابل التقييد

(قوله وأيضا ان كان المعدوم متصورا الخ) للخصم أن يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر

(ويمتنع

(ويمتنع ان يكون له) أى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج أوفى الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثانى (الآخر معارضة) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لا حل) لتلك الحجة (وانها) أى معارضة ماذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعيتان (وهو) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوادح) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب عنه * الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة (أنه) أي قولنا الشئ اما ان يكون أولا يكون (يقتضي تميز المعدوم عن الوجود) اذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولوكان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بها يمتاز عن الموجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلولم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل

(قوله وقد يجاب الخ) لا يخفى ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بانه على تقدير صحتها لا يضرنا فالقول بانا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له

(قوله الوجه الثانى الخ) لا يخفى ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على انه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له الا باعتبار العدم اذ الذات المبهمة والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة

(قوله وماهية) عطف تفسيري للاشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة

(قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لأن المقابل اما رفع الشئ أو أخص منه

(قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المقصود الخ ولك أن تقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية

(قوله لكان له حقيقة) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق النوعية الصادق علي كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه

(قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لأن مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود أو ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها (انتفي الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (فقسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسيم له) لانه رفعه الذي يقابله (هذا خلف) لان قسم الشيء أخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد* الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود أولا) أي ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما أسود أولا) ولا يتصور ههنا معنى سوي هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفيه) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه)

(قوله الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحمل مطلقاً فيكون قادحا في الاحكام الحسية أيضاً مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة منهم

(قوله أي لا يتصور الخ) أى ليس المراد نفي التعقل مطلقاً اذ الباطل أيضاً يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته

(قوله اما نفسه) اذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحمل أصلا لأن النسبة تقتضى تغاير الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحمل لكن يكون عاريا عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليترتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليترتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءا لعدم ذهاب أحد اليه مع انه يلزمه كلا الامرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء

(قوله فلا يفيد حمله) أى لا مواطأة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتبارى والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعني انه متصف بنفسه أو لا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص اولا

(قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما تفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثاً للعقلاء يتنازعون فيها نفياً واثباتاً فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثر

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (واما غيره) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار الى أولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلا (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) أى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً (عاد الكلام) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم فى نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

(قوله بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلا للمعدوم في نفسه فيتناول الحال أيضاً ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه أو غيره الخ فيثبت المدعي وكونه معدوما فى نفسه أو تتسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئي حقيقى فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشارح قدس سره فى كتبه ولا يكون الشيء معدوما فى نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فمندفع بان الترديد فى قولنا فلأن وجود الشيء اما نفسه أو غيره في الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشيء موجوداً لكونه في مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقي انما يمتنع حمله مواطأة لا اشتقاقا والمراد بالحمل ههنا أعم كما مر

الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى

(قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أولم يكن

(قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها مالا يكون غيره فتندرج الجزئية فى النفسية ويلائمه التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل

(قوله بل كان موجوداً) اشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلا من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشئ معدوما في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجودا بوجودين (هذا خلف) فاذاً ثبت ان الشئ معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوما (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوما (وفيهما) أى في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثانى يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله فى الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله وكان موجوداً بوجودين) بناء على ان الترديد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً

(قوله اجتمع النقيضان الخ) وأما لزوم المثلين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وانما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشئ موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذى هو جزئى حقيقى فلا يحمل على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثلين فلم جوزهذا قلت التجويز فى نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله فى مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوما) لا يخفي ان فيه أيضاً اجتماع النقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما يتعرض له لحصول الغنية بدونه

الحركات والالوان لايجوز قيامها الابامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله (وأيضاً فانه) أى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السوادوالوجود (وأنه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لانانقل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا أن يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لايمتنع التسلسل فى الامور الذهنيـة) لان البرهان انما قام على بطلانه في الأمور

(قوله فان قيل لا يمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعـه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل فى الحقيقة فى هـذا الموضع وأما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هـذا الحكم باطلا قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشئ على نفسه أو غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهي يعنى ان الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها واللزوم والوحـدة

(قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى

(قوله وأما غيره) قد سبق منا الاشارة الي وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

(قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل فى الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول ما يقـال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الي أن يعتبر مالا نهاية له فلا تسلسل فى مثل هذا الموضع فى الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلاموقوفة على تعقلات لا تتناهي كما فى قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على

الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والاعراض النسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلا اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفهومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلا ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس أبديا فلا تكون الآحاد موجودة حتي يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لايلزم المحال من لزوم تناهي مالايتناهى أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وأما اذا كان ملشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجري فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولاينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل فى وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية فى الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم فى قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة لملاحظة حال أحدهما بالقياس الي الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلا ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لابد من حصوله للطرفين والا لم يكن أحدهما حاصلا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هى آلة لملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتنقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره وأما تجويز المتكلمين عدم تناهى تعلقات العلم بالفعل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هى فى علمه تعالى وهى بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

تعقلات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور فى الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشئ على نفسه أو غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهي حق بلا مرية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورها مفصلا والنفس لا تقدر عليه باعترافهم وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لا تصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالمحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة وأنت

والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن أمرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودا خارجيا بل توجد فى الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود فى الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالزام) الذى ذكرناه (أولا) يكون مطابقا له (فلا عبرة به) لكونه حكما باطلا وقد يجاب بأن حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعنى انها توجد فى الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف احدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع للزوم كونه حكما باطلا فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون فى الخارج ظرفا للوجود لا الموصوف والجواب الثانى باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعني الموجود في الخارج ومبنى على تقدير كونه ظرفا للموصوف

خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية تتصف بها محالها فى نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالمحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل فى التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب فى بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم فى اشتراط الاجتماع فى الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أوغيره من براهين ابطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره فى مرتبة من المراتب التى لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل فى نفس الامر كلام ذكره الشارح فى حواشى المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهى كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتأمل

(قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان أراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم ولا يفيد وان أراد استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه أخص منها وأيضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية فى الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفا لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) أى سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشئ عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجهين * الاول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعى تميزه وثبوته) لما عرفت فى الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً فى نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

(قوله للفرق الظاهر الخ) فان الموجود فى الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود فى الخارج يقتضى وجود زيد فيه لا وجود وجوده

(قوله لأنه سلب الشئ عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشئ عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشئ عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشئ لنفسه دائم واطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من أنه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والايجاب وهو ممنوع

(قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع النقيضين وقد قلتم ان الشئ اما أن يكون أولا يكون

(قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفي على الفطن ان ثبوت السواد فى الذهن لا دخل له فى التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبنى علي عدم عموم نفى الثبوت حتى لو كان النفى مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له وان نفيه غير صحيح فى نفسه لكون ثبوته فى

(قوله لا للخارج فانه أخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان أعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو أن السواد موصوف بالوجود فى الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً اذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر

(قوله فنفيه عنه تناقض) قال الابهرى لقائل أن يقول انما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفى للفطن نعم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفى وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفى نفس السواد لا اثبات النفى له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذينك

الذهن لازما مما ذكر فالواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقال ان قوله وليس في الذهن جملة حالية والمعني ان تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال انه ليس بثابت فيه لما مر ان الكلام في نفي الوجود عنه مطلقا فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال فلعله كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية

(قوله لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا انه لما كان يرد عليه ان صحة الحكم بالانتفاء يستدعى الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم الخ يعني انا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رددناه بين كونه معدوما مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً

(قوله وقد يتوهم الخ) انما كان توهما لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره انما يتم اذا كان الحكم فعلا أما اذا كان كيفاً أو انفعالا فلا ولانه يحتاج في اتمامه الى اعتبار مقدمات لا اشارة اليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفي الخ ولانه يرد عليه ان هذا النفي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معني قوله وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده

(قوله ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل

(قوله راجعة الى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا اليه فيما سبق أيضاً

(قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً وليس في الذهن لما

الوجهين قوله (وأيضاً فانه) أى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو الماهية عن الوجود وسنبطله) فى مسئلة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لاينافي الترديد بينه وبين العدم قال فى المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسوادمعدوم معنى محصل فلا يكون أيضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن أن يكون ذلك التصديق بديهيا (والثانى) وهو أن يكون الترديد فى قولنا الشئ اما ان يكون أولايكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما فى قولنا الجسم اما اسود أولا (باطل) أيضاً (لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل) على وجه يكون معناه صحيحا (لانه حكم بوحدة الاثنين) وذلك مما لايتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن

(قوله قال فى المحصل الخ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتى والسلبي ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن المنفصلة المذكورة غير بقيلية ضم اليه ما نقله عن المحصل ليتم التقريب

(قوله صحيحاً) أي يمكن أن يكون مطابقا للواقع

(قوله لأنه حكم بوحدة الاثنين) لايخفى ان الحمل فى قولنا الجسم أسود بالنسبة الي المشتق حمل مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين فى الوجهين لازم فى القول المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة أو بدل الواو فى قوله ولأن الموصوفية الخ

(قوله ولأن المحمول) أى بالاشتقاق كالسواد مثلا فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضي

س اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفى لاتجه أن يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أو لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت الوجود الذهنى بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتأمل

(قوله قال في المحصل الخ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه والمذكور في المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار مقصوده

(قوله لان الجزء الثبوتى منه لا يعقل الخ) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاً كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بها فيلتقض دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) أي اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل ههنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها تحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة

(قوله أى اللاموصوفيـة) أى مفهومها فيكفى في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع اتصاف المعدوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهى انما تثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفى موقوفة على وجودية مدخل حرف النفى فالاستدلال بها عليها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفية عدمية صورة النفى على وجودية المدخول لا ينافى كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال فى كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب أن ما ذكره نقض اجمالى لا يشفى لان المعلل يمنع صحـة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخري ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له ههنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المغايرة فى المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون الترديد بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه فى نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو الترديد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بأنا لا نسلم أن الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية أخري ويتسلسل وانما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولا فى المثال فـلا شك أنه اذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام فى الموصوف الثاني كالكلام فى الاول وهلم جرا وتسلسل قطعاً

(قوله لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لاتتصف بالالوان والحركات (فالموصوفيـة ثبوتية والاارتفع النقيضان) أعني الموصوفيةواللاموصوفية اذلاثبوتلشيءمنهما (ولاوجوديةوالا) أي وان كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسـهما) أى نفس الموصوف والصـفة (فلا يعقلان دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما (أوغيرهما) يعنى به ما كانخارجاعنهما قائما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) أى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون أيضاًوجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل الموصوفيات الى مالايتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفيـة عـدمية ولا وجودية فلا

(قوله فلا يعقلان دونها) أي لا يعقلان متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الوصفية فما قيل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات والصفات بالكنه وهو ممنوع ناشيء من سوءفهم العبارة

(قوله موصوفية بها) أى موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر

(قوله واذا لم تكن الخ) وأيضا يلزم اجتماع الوجود والعدم فى قولكم الشئ إماأن يكون أولايكون

اللاموصوفية ان أفرادها الصادقة هى عليها أعنى اللاموصوفية معدومة وهذا انمـا يثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم بأن تكون جميع الافراد الصادقة هى عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية فى الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضا عدمية صورة النفى مبلية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال علي وجوديته بعدميتها دور اللهم الا أن يمنع عـدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها فى الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفيـة بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لايكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب فياستلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

(قوله ولا وجودية) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو ههنا أول المسئلة

(قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شئ من الموصوفات الصـفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه ممنوع

(قوله فلهماحينئذ موصوفية بها فيتسلسل) فان قلت اتصافهمابالموصوفية هاهنا ثابت على تقديرعدميتها أيضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات فى نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار اليه المصنف فيما سبق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا (فاذاً الحق) منه هو (السلب أبدا وأنتم لاتقولون به) أي بتعين الحقية في الجزء السلبي * الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) أى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتي) بيانه في الموقف الثانى (واذ أثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والافقداشتبه على الاكثرين ماليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه (فلاثقة به) بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان

(قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون والوجه الثاني أعنى قوله واذ أثبتها يفيد عدم قطعيته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة وعطفه على قوله لما سيأتي وهم

(قوله الى حد تقوم الحجة الخ) أي في بعض المواد وهو ما اذا أخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى أن الكثرة الزائدة في جانب نفي الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة فى المحسوسات واحتمال تطرق الغلط فى المعقولات جار فيهما

(قوله بل ولا ثقة الخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفى قوله فثبت بهذه الوجوه الخ فى اتمام الوجوه الاربعة

(قوله الواسطة ثابتة بينهماالخ) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها الا كثرون

(قوله واذ أثبتها قوم بلغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين فى العقليات لا تكون حجة قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من أن القائلين بها بلغوا فى الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففى المعقول يكون شبهة لا أقل

(قوله بل ولا ثقة الخ) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المخصوص فلهذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديهى واحتاج الى ذلك الترقى

يكون أولا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار الى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا (ذات ماثبت له العدم) على أنه تركيب تقييدي (لا) أي ليس مفهوم المعدوم (ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضي مفهوم المعدوم تحقق

(قوله وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من أن عدم الواسطة بين النفى والاثبات ضرورى والواسطة انما تثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بما لاوجود له أصلا وان النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأبى عنه واما اشارة الى ما ذكره فى جواب الشبهة الرابعة من أن البديهى ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خللا فيتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى تصور أطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات اللهم الا أن يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند المجيب

(قوله تركيب تقييدى الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متحققة فى نفس الامر اذ لا تنافى بينهما كما عرفت فى تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجيـة لا يقتضى تحققها في نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعى وقوعه

(قوله والا اقتضى الخ) لما تقرر ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدل على نفى ذلك مع ان المعلوم من اللغة أن المعتبر فى المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقناعي لا يليق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخـذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات في نفس الامر فليس بشئ اما أولا فلأن هـذا المنع لا يضر المجيب كما لا يخفى واما ثانيا فلأن أخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انمـا يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وههنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقا لا سلبه عن شئ

(قوله وقع هناك محمولا) سياق الجواب مبنى على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه

(قوله على انه تركيب تقييدي) ويكفيه الفرض والاعتبار فـلا يلزم ثبوت ذات المعدوم فى نفس الامر لان ماقيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار فمعناه ان فرضا ففرضاً والا فلا

(قوله والا اقتضي مفهوم المعدوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم فى نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات في نفس الامر وهذ انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا

ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل (وهو) أى مفهوم المعدوم هو (المتميز لكونه متصوراً ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود (و) هو (الثابت) لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدوم متميزاً وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ماصدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك

(قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محمولا

(قوله ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه أن يكون الشئ متصفاً بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما المحال أن يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعدوم المطلق فرد فى نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على اتصافه بمفهوم ثبوتي فيلزم اجتماع النقيضين

على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة فى مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا الخ الابيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان فى نفس الامر ذاتا ثبت لهذا المفهوم العدمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

(قوله وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

(قوله ولا استحالة فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته فى نفسه ولا شك فى ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بأمر ثبوتي هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثانى والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لايتصور شئ منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله فى مسئلة المجهول المطلق فلا محذور فتأمل

عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له وانما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضاً اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث أنه عدم خاص قسما منه (والحمل) أي حمل الموجود على السواد انما صح (للتغاير مفهوما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود

(قوله كون قسم من الشئ قسيما له) اذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لأن العدم ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن والخارج ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود أيضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشئ اما أولا فلان العبارة لا تساعده اذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسيم الشئ قسما منه وأما ثانياً فلان الكلام فى عدم العدم المطلق وانه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بأنه ليس قسما من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه وأما ثالثا فلان القول بأن العدم موجود في الذهن مما لا معنى له لان الاعدام كلها من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات ثم انه بعد التصور موجود فى الذهن والكلام ههنا فى نفس العدم وأما رابعاً فلان القول بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود انما هو فى العدم المطلق والكلام ههنا فى عدم العدم المطلق وهو عدم خاص

(قوله اذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعنى ان هذا المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور فى الاعتبار الاول كونه عدما مقيداً بقيد وحينئذ الاعتبار الثانى هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

(قوله وليس فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له) لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ لعدم موجود فى الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشئ لنفسه كما انه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير اليه فى التجريد

(قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شى معين لا العدم فى الذهن والخارج أى عدم الوجود الذهنى والخارجي كما ان المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشئ مثبت له لا رافع وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبداهة قلت القسمية الاثبات بحسب الذات والقسيمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وان أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية

(والاتحاد

(والاتحاد هوية) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من الترديد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق أعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ

(قوله والاتحاد هوية) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهما الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشى على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لايطرد فى نحو الانسان أعمى اذ لاهوية لمفهوم الاعمى متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجوداً خارجياً فلهذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني ناقلا عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد

(قوله أي ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم أخذ الحمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشيئين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير في المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما سيأتي غير صحيح

[قوله فهذا جواب عن الدليل الخ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشى وعدمه فى نفسه وقوله أعني قوله وأيضاً الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان الترديد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما اثنان وههنا ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لايتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

(قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) أى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

(قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول) أراد بالشق الاول ان يكون المرادفيه ثبوت الشئ وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما أفاد التغاير مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعهما لا بحسب كل منهما فتدبر

اعتماداً على ماسيجيء من أن الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولامعدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر فى طرف النفى من هذاالترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب الاولين من الاربعة وجواب الثانى مما أسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لاينافى صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول من الترديد الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني فى هذا الشق أيضا وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لاوجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) ونقيضه اعنى اللا امتناع اذلا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار

[قوله من ان الماهية في حد ذاتها الخ] بناء على ان شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلا فيها فهما مسلوبان عنها فى مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واذا لم تكن فى نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم

[قوله اجتماع النقيضين] أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد

[قوله مما قررناه لك] بقوله وجوابه ان ثبوت السواد فى الذهن الخ

[قوله ومما مر الخ] وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[قوله أيضاً] متعلق بقوله جواب

[قوله على ماسيجيء من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة] قيل عليه معنى هذا الكلام ان أحدهما ليس عينها ولا داخلا فيها لا أنها فى نفسها منفكة عن أحدهما وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها أو داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه أعنى العدم حال اتصافها به فتأمل

[قوله ومما مر فى جواب الخ] هذا على التوهم الذى ذكره هناك وهو ان ترجع الضمائر الى نفى الوجود وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر

[قوله فى هذا الشق أيضاً] أي كما ان الاول جواب بعينه أو كما ان الدليل الاول في الشق الثاني أو فى هذا الشق من الوجه الثالث كان الشق الثانى المذكور أولا منه

الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تتعلق به) أى بذلك التحقيق الذى زيدلك (الي الجواب التفصيلى) فيما أجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه أيضاً * الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيات فقط (أنانجزم بالعاديات) التى جرت بها العادة (كجزمنابالاوليات) التى هي البديهيات (سواء لافرق بينهما فيمايعود الى الجزم) وطمأنينة العقل مع ان العاديات لااعتماد عليها فكذا البديهيات (فنها) أى من العاديات المجزوم بها (ان هذا الشيخ) الذى رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليداً ثم طفلا ثم مترعرعا) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ (الى ان شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها

[قوله لا فرق بينهما الخ] يرد عليه انه ان أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال النقيض فسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوى بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عدمه فى مرتبة الجزم وخصوصيته فممنوع فان الاوليات لا يمكن نقيضها امكانا ذاتيا بخلاف العاديات

[قوله ان هذا الشيخ الخ] المحكوم عليه في هذا القضية وان كانَ من الحسيات لكن الحكم ليس منها اذ لم يستند ذلك الى الحس وكذا فى قوله ان ابني هذا لبس بجبريل فما قيل المناسب اسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحسيات اذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً ليس بشئ

[قوله فكان وليداً] أي مولوداً ثم طفلا الاسنان أربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو الى قريب من ثلثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو الى نحو من خمس وثلثين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو الي نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة الى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود غير مستعد الاعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان يكون الاسنان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الاسنان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الفتى الى أن يقف النمو

[قوله كجزمنا بالاوليات] قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم وأشار ههنا أيضاً نعم لنا ان نقول فالجزم بالحسيات أيضاً كذلك فلم يقولون بها

(قوله أى تحرك ونشأ) مدته فى الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وغود الطواحين الساقطة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهى التى يكون النقصان فيها خفياً فهي من خمسة وثلاثين وقيل من أربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التى يكون النقصان فيها

ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره) أى ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاماء (البحر) الذى رأيناه من قبل (دهنا وعسلا و) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اي احتمال الخطأ (قائما فى الكل) أى في كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل) أى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فلعله أوجب) أي أثبت وأوجد باختياره (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم تجربها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة (واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من حركاتها (فلعله حدث شكل) أي وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله أووقع لكنه لايتكرر) ذلك الشكل بتعاقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تفي بضبطها التواريخ فاقتضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب وأيضاً) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ماهو قادح فيها اعنى تبديل

(قوله لم نجدها مما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم

(قوله فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة

(قوله باتفاق العقلاء) متعلق لم نجدها

ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالي وتفصيله موكول الي موضعه

[قوله أما عند المتكلمين فلاستناد الكل عندهم الى القادر المختار] قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قائل « ولن تجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل نقلى قطعي الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج فى الخلق لانه يمكن الاضمار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا أراد تبديله بخرق عادته

[قوله فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب] أى بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه

صورة الملك (فانا أجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وأنتم) يا أهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ماذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (اذ نقلتم أنه كان يظهر) جبريل تارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له أخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) أي امكان نقائض ماجزمنا به من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك أصلا (كما في بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم * الشبهة (الثالثة) لمنكرى البديهيات فقط ان يقال (للامزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به (وضعيف القلب يستقبحه) جداً ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بها كلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان أو باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له مايظهر به حقيته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان مايخالفه) وان كان حقاً (فجاز أن يكون الجزم) من بديهة العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به

(قوله وكان له أخرى الخ) أي تارة أخرى

[قوله دوي] أى صوت خفى كدوي الذباب فيجوز ان تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة ودويها دويه

[قوله كما فى المحسوسات الخ] اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع انهم قائلون بها

[قوله بأن ابنى هذا ليس جبريل] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقل أنا أجزم بأن ابني أى من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضى القدح فيها أيضاً

[قوله وكان له أخرى دوي كدوى الذباب] فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التى نراها جبرئيل عليه السلام وليس الكلام فى التجويز فى نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر

(لمزاج أوعادة عامين) لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والعادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلوالخلو فى نفس الامر) الايرى أن البخيل لايزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لاتزول بتهذيب النفس) عنها

[قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ] يعنى ان أريد بالفرض المذكورما يعم الفرض الممتنع أعني مجرد التقدير والتصور فلا يفيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعا مستلزما للمحال أعنى بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقي وان أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوزه العقل فلانسلم امكانه لان تجويز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز أن لا يشعر ببعض الهيئات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الي ان يقال ان لفظ الامكان مقحم فانه يأبى عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان في قوله اذ لانشعر به فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور

[قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ] قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لفظ الامكان في المدعى مقحم وأخرى بارادة الامكان فى الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الامكان العقلى الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلى الذى ادعاه المعترض أعنى الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان أبيت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أى تحققه الا أن التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أى لا نسلم امكان الخلو المفروض وأنت خبير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وأيضاً قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر لا يلائمه الا بتعسف كما لا يخفى على المتأمل

(قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالى وتحققه .

(مدة العمر فضلا عن مجرد فرض) زوالها والخلو عنها (والجواب أنه) أي ماذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا (لايدل على جواز كون الكل) أى جميع القضايا البديهية (كذلك) أى حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فان الجزم بكون الكل اعظم أى أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعا * الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تعجز عن القدح فيهما وماهو) أي العجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدماتهما مع أن إحديها) أى

[قوله لا يدل على جواز الخ] لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكراً لجميع البديهيات كفي للمجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلى فلا يرد ان الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات أي الاوليات وليس كذلك

[قوله فان الجزم بكون الكل الخ] هذا تبرع من المجيب ولا حاجة له اليه لانه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد ان لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البداهة فى عدم المدخلية للمزاج والعادة

[قوله بحسب الظاهر] قيد به اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة

[قوله عن القدح فيهما] بالمنع والنقض والمعارضة

[قوله الا للجزم بمقدماتهما الخ] أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلان الجزم

(قوله أي جميع القضايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج أو عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولى اللهم الا أن يكون الجزم مبنياً على التنزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلي لا ينافى سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً والحق ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لا محذور فتأمل

(قوله ليس مما للامزجة أو العادات الخ) لهم أن يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البديهة فى عدم المدخلية للمزاج أو العادة والحق ان هذا وسائر ما ذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية اليها المذكورة فى صدد الاثبات لا على من أنكرها وقد سبق الاشارة الى مثله في الاستدلال على ان الكل ليس بنظري

(قوله وما هو الا للجزم بمقدماتهما) الواو فى قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها فحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة فى صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) أى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت بأسرها صوابا (اجتمع النقيضان) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها (فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما) دائما (فان ذلك) العجز (لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليلين المتعارضين (عن كثب) أى قرب (قلنا نحن لا ندعى العجز عن القدح دائماً بل بالاطلاق فحين العجز ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) أى الجزم فى آن بما لا يجوز الجزم به (كاف فى رفع الثقة) عن أحكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية (ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة وأما البداهة فلانه لا يتم التقريب بدونها اذا لجزم باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدح فيها ولا أقل من المنع

[قوله وهى الامور الخ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزءاً منه والاولى تقديمه فى تفسير قوله بمقدماتهما

[قوله لصحة الدليلين] وصحتهما تقتضى صحة لازميهما أعنى النتيجتين المتناقضتين

[قوله بعد تسليم الخ] أى لا نسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأنا فيها موجبا لرفع الوثوق عن الاحكام مطلقاً واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهة فى ذلك البديهى وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لذلك ثم المراد من القدح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرده منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز لعدم الاطلاع على أسباب القدح كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لا نسلم فلا يرد ايضاً جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعني لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان المنع لا يقتضي السند

(قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ) فيه بحث اما أولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظه النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلايلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها * الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) أى أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهوراً لا تبقى معه فيه شبهة (ولذلك ننقل المذاهب) المتنافية وأدلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله فى الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها * الشبهة (السادسة) لهم (أن فى كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ويخالفوه ينكرونها) أى البداهة في تلك القضايا (وهو)

[قوله فلا يلزم الخ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهى اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق بشيء منها فخارج عن قانون المناظرة لان المجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور

[قوله آونة] بالمد جمع أوان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك فى القاموس فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعني مطلق الوقت ترويجا للشبهة

[قوله ننقل المذاهب المتنافية) أى من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولي فان سبب الجزم الغلط ومآله الي منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل

(قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشيء منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

(قوله ولذلك ننقل المذاهب الخ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال فى العرف فلان نقل مذهبه وهذا فى الفروع أكثر من أن يحصى وفى العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائى واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفي على المنصف

(قوله السادسة لهم ان في كل مذهب) قيل الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل

أى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البديهيات بأسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) أى من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهة العقل (وأنكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعي بعضهم أن هذا الحكم بديهى (وهما) أى الاشاعرة والحكماء (منعاه) أي كذبا هذا الحكم (وعارضاه) أى قابلا ادعاء

(قوله الصدق النافع حسن الخ] يعني انه يستحق فاعله المدح والثواب والقبيح بخلافه هذا اذا خصصناها بأفعال العباد وان عممنا لافعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان أو كونهما ملائماً للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف فى كون الحاكم بهما العقل اما بديهة أو نظراً

(قوله وادعي بعضهم الخ] وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه فى الواقع أو قال به تلبيساً على أصحابه وتفصيله في الموقف الخامس

[قوله أى كذبا) أى المنع وكذا المعارضة ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحي اذ لا دليل ههنا

(قوله أى ما ذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى

(قوله بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن فى محل النزاع كونه مناطاً للثواب وبالقبح كونه مناطاً للعقاب لا معنى الملاءمة والمنافرة والعقل لا مدخل له فى الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل فى الالهيات

(قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى) فيه بحث اما أولا فلأن مدعي البديهة هو أبو الحسين البصرى وهو لا يقول بكون العبد موجداً لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البديهة في ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين فى مذهبه كما صرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقل عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبيساً للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه في الالهيات أو ان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر فى هذا الكتاب والله أعلم

(قوله أي قابلا) اشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لابد له) أي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) أي فذلك المرجح (من خارج) أي لا يكون صادراً عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمعتزلة أيضاً قالوا (يمتنع) بالبديهة (رؤية أعمى الصين) في ظلمة الليل (بقة الاندلس و) يمتنع أيضاً بالبديهة (رؤية ما لا يكون مقابلا للرائى (أو في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزه) أى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا (الرابعة للكل) أى لجمهور الناس حتي العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالالوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل (وأنكره) أى

(قوله هو ارادته تعالى) على رأى المليين

(قوله أو فى حكمه) هذا على رأي أهل الشعاع وأما القائلون بالانطباع فالمرئى هو الصورة المنطبعة فى المرآة وهي مقابلة للرائى

(قوله أي لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان للا كثر حكم الكل

عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضرورى وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل

(قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى أن المقصود ههنا نفى استقلال العبد فى فعله الاختيارى وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعاً للتسلسل بل يستند الى الله تعالي فيلتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم فى الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الي ارادة أخرى وسيجيء تمام الكلام فى موضعه ان شاء الله تعالى

[قوله أو في حكمه كما في رؤية الاشياء فى المرآة الخ] هذا اذا كان المرئى بالمرآة ما له الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهرى ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرائى لانهم عنوا بالمقابل المحاذى القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف

بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له) فان البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) أي انتهاء كل واحد منها (الى ملأ أو خلاء

(قوله اما باعادة المعدوم) فالمعاد فى الآن الثالث بعينه الموجود فى الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس فى عدم تفطنه بتخلل آن العدم بينهما لعدم ثبت صورة المرئي فى الآن الاول ممتازاً عن صورته في الآن الثانى كما فى رؤية القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة

(قوله وإما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تفطنه لمغايرة الثاني للاول للتماثل بينهما وكون وجه الامتياز خفيا

(قوله اما مقارن للعالم أو مباين له) لانه انما يمكن تخلل ثالث بينهما أولا

(قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم أى بالبعد الموهوم الذى يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه نفى صرف وعدم محض يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف مافى نفس الامر

(قوله أي انتهاء كل واحد) يعنى ان الجمع المعرف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع فى الاستعمال لا للكل المجموعي ليصح الحكم بالترديد

[قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال] المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال وأما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر فى كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم فى آن ثان ثم وجد فى آن ثالث وهكذا تساوي آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم فى آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم فى الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

(قوله أي انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصحح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو أريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملاء معنى وههنا بحث وهو انه سيجيء فى بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما مايماسهما فيكون مابينهما بعداً موهوماً ممتداً فى الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعني البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلاء خارج

وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوما (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالي (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشئ (الا عن شئ) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لا عن شئ (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة أصلا (التاسعة لهم) أيضاً قالوا (الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

(قوله الا بزمان) لانها قبلية لا يجامع فيها القبل العبد وكل قبلية كذلك فهي بالزمان

[قوله ويعارضونهم الخ] فانها قبلية لا يجامع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان

[قوله ويجوزون الخ] ويقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها

(قوله الممكن لا يترجح الخ) أي لا يجوز ان يترجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح برجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما فى العقل الاول أو أمراً آخر كالعناية الازلية والداعى الذى يدعو الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم فى الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داع يدعوه اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العالم فمتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفى يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهياً الى شئ منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشئ المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معني ههنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنمو وقد أشار اليه الامام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر وسنذكره فى بحث المكان ان شاء الله تعالى

(قوله الا بمرجح) أي بمرجح خارجي وهو الذى يسمونه بالداعى قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية أعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتي يكون على أبلغ

طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) أى يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركهما (هو الجسم) والقوى الحالة فيه (وهو) أى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى (آلة له) أي للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للأشعرية) قالوا (يمتنع) بالبديهة (الفعل

[قوله قال فى النهاية الخ] استشهاد على حمل المحل فى المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو ان القوي الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها فهي كالصحيفة عند الناظر ولك أن تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف فى ان حصول الالم واللذة الجسميين فى ذات الانسان أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فانه المنقول عنه

[قوله يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم الخ] أى غير ما يلزم الحياة كالتنفس وأما ما يصدر عنه من التقلب والحكة فليس منه فى حال النوم بل فى حال بين النوم واليقظة ولعل هذا هو مذهب بعض الاشعرية والا فالمصنف نص فى مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن النائم واختلفوا فى كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به

النظام منبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعى فلا معني لاسناد تلك القضية اليهم

(قوله قال في النهاية) المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه

[قوله فانها الانسان بالحقيقة] وأما عند جهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة أمر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه

[قوله يمتنع الفعل] أي الاختيارى اذ مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا

عن نائم أو معدوم وجوزه المعتزلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفى جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا ولكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التى ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهة الوهم) لا بديهة العقل (وهى) أى بديهة الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[قوله وجوزه المعتزلة توليداً] كالقتل المتولد حال نوم الرامي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

(قوله ضرورية) وهي أعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه في الاعم لايوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولية

[قوله في شبه السوفسطائية] النافين للعلوم الضرورية مطلقاً فتلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتا لمدعاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى أقرب المذكورات

[قوله وهي كاذبة] أي فى الجملة

[قوله اذ تحكم بينتج الخ] المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لنقيض ماحكمت به فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لمتهم

[قوله في شبه السوفسطائية] وهم منكرون للبديهيات والحسيات أيضاً فلو كان المدعي فى القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد القدح في الحسيات

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعنى السادسة] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جوابا للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات أوجب الجزم فى بعض القضايا وللرابعة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فرأى في بادئ الرأى انهما قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بديهى ببداهة العقل وليس كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جماد وأن الجماد لايخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التى جزمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) أي بالبديهيات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها (فيدور) أى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التى استعملت فيه (وأيضاً) اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ

[قوله وقد يقال الخ] على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهة الوهم بأدنى ملابسة أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها أعنى القضايا المذكورة والاول أظهر معنى لان دعوي ان بديهة الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف وأعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم فى الاوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بدفى دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهة بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احديهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم فى كلها من هذا القبيل فلا بد فى دفعها من اثبات ان الجزم فى تلك الصورة ناشئ من بديهة الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهة آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمنة متطاولة فلا بد فى دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهة الوهم وهولا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما خرط القتاد بخلاف السادسة فانه يكفي فى دفعها بمجرد جواز ان يكون الحاكم في تلك القضايا بديهة الوهم كما لا يخفى

[قوله أي يلزم الدور] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لقد حيل بين العير والنزوان

(قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقا على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقى وان أريد به توقف الشئ على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات

(قوله وأيضاً اذا توقف الخ) وروده على تقدير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث

ولذلك ظهر خطأه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة

[قوله أى يلزم الدور] وجه التفسير هو الاشارة الي أن الفعل أعني يدور مسند الي مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل * وقد حيل بين العير والنزوان *

لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (مالم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه) أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات أو نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها ورد بأنا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل (ثم انهم) أى المنكرين للبديهيات فقط (بعد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم (ان أجبتم عنها) أى عن هذه الشبه (فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) أى عن هذه الشبه (وانه) أى الجواب عنها انما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البديهيات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو (المراد) من ايراد تلك الشبه (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشئ أعنى البديهى

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لا على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذبه يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل

(قوله أى مالم يتيقن ان ذلك الخ) فقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انتجت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها

(قوله لتوقفها) أى توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لاينفى كونها ضرورية

[قوله وان كان بمقدمات بديهية) توقف الشئ أعنى البديهي على نفسه لزوم توقف الشئ على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهى على ثبوت البديهى وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشئ على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه أيضاً شائع ولو مجازاً فلتعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولك أن تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ

على نفسه (وان لم تجيبوا عنها) أى عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات وأجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليناشك فيها بتلك الشبه التى نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أونشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لالاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لهما) أي للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما) أى الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) أي غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أي أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لناشيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لايفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكا فانا شاك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) أيضاً

(قوله ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشئ عند أهل الحق والتعليم داخل فى النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و التصفية التى تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يفى بها المزاج نادر فى حكم العدم

(قوله فيتناقض) منصوب جواب النفى

نتوقف على الدلائل المذكورة فى معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات

[قوله ولا طريق الى العلم غيرهما] قيل الالهام والتعليم بل التصفية أيضاً طرق لها مع انها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً وفيه ان الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقا فالأولى أن يقال إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[قوله وشاك فى أنى شاك] قيل فيلزم التسلسل فى الشكوك وأجيب بأنهم شاكون فى لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على انه تسلسل فى الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار

(في أني شاك وهلم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء أصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن يتناهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاته أو لا يتناهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على

(قوله وبالجملة الخ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر

(قوله تابعة للاعتقادات) فليس للاشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[قوله وبالجملة ما من قضية بديهية الخ] هذا يدل على أن انكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكري أجلي البديهيات بمثل هذا الامر الخفي

[قوله ويرد عليهم انكم الخ] وأيضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر ننقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الي اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقاديات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الأمر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضا تابع للاعتقاد عندهم

ذلك بان الصفراوي يجد السكر فى فمه مراً فدل على أن المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أى مع السوفسطائية (قد منعها المحققون) من العلماء (لانها لافادة المجهول) المحتاج الى النظر (بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة الى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فانتفي القيدان المعتبران فى المناظرة (فالاشتغال به) أى بجواب ما ذكروه من الشبه (التزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان أجبتم عنها الخ (بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم (ان تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) فى انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فان أبوا الا الاصرار) على الانكار (أوجعوا ضربا واصلوا ناراً أو يعترفوا) أي الى أن يعترفوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق أن تحصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم

(قوله الي أن يعترفوا) أو يحترقوا حذف الثاني لظهوره

(قوله أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الألم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتنتهم باحتراقهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل إما اعترافهم بكون الألم مثلا أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذى هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد)* المقصد (الاول فى تعريفه قال القاضى) الباقلانى النظر (هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الاول) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و(الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدى وزاد عليه المصنف فقال (لا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب) بالفكر من الظن

(قوله الذي هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لايراد مباحث النظر فيه

(قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بأن يراد به المطلوب من خلقة الانسان قال الله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليعرفون وحمل التوجيهين على الاختلاف فى موضوع الفن بانه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية أي شئ كان موضوعه

(قوله فيلزم مما ذكر فى تعريف الخ) من كون الظن المطلق مطلوبا أن يكون الجهل مطلوبا

(قوله وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما فى الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعا ذاتيا

(قوله وزاد عليه الخ) أشار بذلك الى ان ماذكره الآمدى ماحوظ للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجها آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفا على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ماوهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي فالزائد قوله فاذا المطلوب

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذى يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوبا في الجملة وقد بان بطلانه

(قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثانى الذى هو أنسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ماسبق التفصيل

(قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ) الزائد اصالة على ماذكره الآمدي هو التفريع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر مظن ما يعلم مطابقته للواقع) أى الذى يطلبه المفكر بنظره أن يحصل

(ما يعلم مطابقته) للواقع (فيكون علما) لا ظنا وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا ويمكن أن يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب) الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فان المقصود الاصلى قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات العملية (ولا يلزم من طلب الاعم) الذي هو الظن مطلقا (طلب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال (الثاني غلبة الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه) أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريفه جامعا (قلنا الظن هو

(قوله فيكون علماً) لكونه جزما مطابقاً للواقع ضرورة ان مايعلم مطابقته تجزم به النفس

(قوله قد يكتفى) أى لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقته لم لا يجوز أن يكون الظن المطابق الذي يظن مطابقته بعد حصوله

(قوله قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر أى لا نسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذى يعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر فى الدليل الظن بالحكم من حيث أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلى كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذى غلب على ظن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد المخطئ أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول باتحادهما فى المآل وهم

(قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعترض من قوله اذ لولم يعلم مطابقته لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوبا

له فى المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به مايعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب التصديقى ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علما على انهما جزمان فيتنافيان أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان مايجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقاً لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

(قوله ويمكن أن يقال قد يكتفى الخ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن أى اعتقاد راجح عين طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف فى المآل وأنت خبير بان قول المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا أن يقال الجواب الذى ذكره المصنف جواب

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) فكأنه قيل أو غلبة الاعتقاد التى فى الظن وفائدة العدول الي هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بان له) أي النظر (خاصتين افادة) أصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى فى تعريفه (بذكر احداهما) يعنى احدي الخاصتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم)

(قوله لان الرجحان مأخوذ فى حقيقته) مقوم اياه مميز له عما عداه من أنواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود لا المعنى المصدرى الذى هو الاعتبارى المحض ولاتحاده معه في الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ماقيل ان كونه مأخوذاً فى حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه ويقام مايطلب غلبة الظن مقام مايطلب به الظن

(قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدوانى في حواشيه القديمة

(قوله فكأنه قيل الخ) فاضافة الغلبة الى الظن لامية والاختصاص من حيث كونه جزءا له مقوما إياه ولذا قال الشارح فى الظن دون هى الظن فما قيل ان الاولي أن يقول هي الظن ليس بشيء

(قوله على ان الغلبة أي الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ فى ماهية الظن مقوم اياه مميز له عما عداه من الادراكات وهذا التنبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له وهذا التنبيه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفاً بالرجحان مشهوراً فتدبر فانه مماذل فيه الاقدام

[قوله اذ يوجب جوابه الخ] النظر الاول نقض إجمالى لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر

عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما والا فملاحظة أصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد ههنا فى الظن ظاهراً فحينئذ يتحد الجوابان فى المآل بقى فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن أن يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فتنقطع بانقطاعها

(قوله التى فى الظن) قيل الاولى أن يقول أو غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وأنت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد

(قوله وفائدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه الخ) لايخفى ان كون الرجحان مأخوذاً فى ماهية الظن أمر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه

فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج مايطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء باحدي الخاصتين أو الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي

الثاني حل له بأن الاكتفاء باحدى الخواص انما هو فى الخواص الشاملة ومانحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شانه هذا ولذا أورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتى العلم والظن متحداً لانه حركة في المعاني طلبا للمبادى يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التى نشأت من فلتة

(قوله التحديد الخ) تقرير السؤال ان ماذكره القاضى تحديد لاقسام النظر ولاشئ من التحديد بتحديد أما الصغرى فلان مايطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر وأما الكبري فلان التحديد بيان للاقسام والتحديد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب انا لانسلم انه تحديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعنى الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على افراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لانقسامه اليهما فقيل الفكر الذى يطلب به أحد الامرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر فانه مما خفى على الاقوام وزل فيه الاقدام

(قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة

(قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لايصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بان يكون حركة فى المعقولات الخ ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن أن يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم مامن شأنه أن يطلب به كذا على معني ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل

وهذا

وهذا) الذى ذكره القاضى في تحديد النظر (تمديد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أى للنظر (مميزة) إياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (فى هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال) لفظة (أو للترديد وهو) أى الترديد (للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أى كون أو فى الحدود التى ذكر فيها (للترديد بل) هو (للتقسيم أى أيا كان من القسمين) المذكورين فى هذا الحد (فهومن المحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال فى الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافى التحديد نعم منشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو فى التعريف وغاية مايقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة أو ينافي التحديد وقد تقرر منافاته اياه بتلك العبارة وقد تقرربهذه العبارة

(قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين

(قوله وحاصله الخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم يدخول القسمين فى المحدود فيكون تمديدا لاقسامه لا تعريفاً أشار الي دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً وقوع أحد طرفيه لكن عدم تأتى مثل هذا الاعتبار فى تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركا حينئذ لافائدة له يعتد بها والحمل على التخيير فى التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

(قوله الذى ذكره القاضى فيتحديد النظر) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسماً

(قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حينئذ تعريف بالاخص اذ لايصدق على شئ من الافراد التى يطلب بها أحدهما فقط وبالجملة المعرف يجب أن يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان أريد به المنقسم وأجيب بان المعرف أحدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما أخفى وأجيب بان كونه أخفى باعتبار كنهه لاتميزه في الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشئ بأقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

(قوله فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على

باوان قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو فى الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) فى هذا الحد (زائد) لا حاجة اليه (اذ باقي الحد مغن عنه) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذى يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) ههنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت فى المعقولات تسمي فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمي تخيلا (كيف كانت) أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس (فهو) بالمعني الذى ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ما هو المتعارف (والباقى) من الحد (فصل)

(قوله على سبيل الشك) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب

(قوله الحركات) الظاهر الحركة الا انه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترتب عليه كونه جنساً

(قوله أى الذهنية) بذكر الخاص وارادة العام

(قوله لا العينية) فقيد التخلية لاخراج العينية المحسوسة كالحركة فى الاين والكيف والكم والوضع لا للاحترازعن الحركة لاخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافيا لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخييلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم حيث قال فان أريد بالفكر الحركات التخيلية الخ

(قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ما تقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلا فى مفهوماتها فهو ذاتى لها

أمر شامل فهذا تقسيم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ما تركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملهما

(قوله فلا يكون منافياً الخ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات فلا يرد ما ذكر فى شرح المقاصد

(قوله فهو جنس للنظر والباقى فصل) قد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جنساً وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه

له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغن عنه) فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أوظن لم يفهم منه ان أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفي) لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذى ذكره

[قوله والفصل يحصلها الخ] التحصيل بالمعني اللغوي أي جعلها حاصلة متحققة فى نفس الامر لابالمعنى الاصطلاحي أعنى ازالة ابهام الجلس وجعله مطابقاً لتمام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقى فصلا بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ماذكره سابقاً من ان هذا التعريف رسمى وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على أن يكون ماذكره تعريفاً لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلا فى ماهية المقسم وهذا مبنى على أن يكون ماذكره تعريفاً لقسميه فالنظر العلمي الفكر الذى يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذى يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في فى مفهوميهما وحمل الجلس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل فى الاكتساب وأشار بلفظ الايهام الي كونه باطلا من أحكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما

[قوله بيانا لاتحاد مدلولهما] أى مفهومهما فالآمدى حمل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما اطلاق الفصل على الباقى فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لاينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسمياً بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي لكن فى قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه إلاّ أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيرياً له

(قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوّة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

القاضى (تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصل الى التصديق على اختلاف أقسامه (وله أى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى) أمر (آخر وعليه اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما) أى تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) ناقصا (كما قال ابن سينا لا يشفى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضاً

[قوله الشامل لجميع أقسامه] لان جميع أفراده يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولا

[قوله والقطعى] باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهاني

[قوله والظني] من حيث المادة كالنظر القياسى الخطابي أومن حيث الصورة كالاستقراء والتمثيل

(قوله على اختلاف أقسامه) من اليقيني والظنى والجهلى فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به العلم أو الظن اذ العاقل لا يطلب الجهل المركب

[قوله لايشفى غليلا] بالشين المعجمة والفاء والغليل بالغين المعجمة العطش وشدته وحرارة الجوف وقد جاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح ههنا ويجوز أن يكون بالعين المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض

[قوله وقد أجيب أيضا بأنه الخ] فيه بحث اما أولا فلم لا يكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال

(قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لايستدعى حصول المطلوب ولا يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف مامقدماته مجهولة جهلا مركباً وتعميم الظن إياه على ماسيشير اليه الشارح في التعريف الثاني يأباه عبارة الغلبة ههنا لا يقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لغرض طلب العلم أو الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل

(قوله لا يشفي غليلا) ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالغين المعجمة بمعنى الغلة وهي حرارة العطش فالاولى تحتمل أن تكون كما ذكر وتحتمل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أي ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حداً الا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

واما ثانيا فذكر المحدود لم لا يكفى قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثا فلانه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب واما رابعا فلأن انضمامها معه لا يقتضى أن يكون بينهما ترتيب لم لا يكفى مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب

[قوله ومعنى المشتق الخ] فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعنى شيء والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة وان ما قالوا من معني المشتق فهو تعبير عنه بلازمه

(قوله يخرجه عن كونه حداً) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها أو بعضها

غليل أو الايقاع المجازي

(قوله يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التى يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب

(قوله وأما الثاني فلعدم انحصار الخ) وأيضاً العرض العام لايجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والا لم يكن فصلا ولو أريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى لا يقال المعتبر فى حال الحمل هو المفهوم وفى حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام فى الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قيل اذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكما كما ذكروا فى الخبر والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو أول المسئلة اللهم الا أن يبني الكلام على انه يجب أن يصح جعل المعرف خبراً عن المعرف ومحمولا عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه

(قوله فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولا حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب الي المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك أصلا ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصلا يكون المطلوب حاصلا لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصلا لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطراً بالبال ملتفتاً اليه قصداً فيجوز أن يكون حاصلا بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال

(قوله لم ينضبط الخ) لان المعانى البسيطة التى تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك

(قوله للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللاختيار الخ) اذ الاختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير اختيار بخلاف المعانى المركبة فان للاختيار فيهما مدخلا بعد بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لأحد قسمى النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعاً

(قوله تحصيل أمر) أي ملاحظته قصداً كما عرفت

(قوله والا وجب تقيد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا يخرج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لانه يبقى بعد داخلا فى التعريف النظر الفاسد المركب من أمور مظنونة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب اللهم الا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع وللمطلوب بأن يكون مناسباً له لخارج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) أى الذي لا يؤدي الى المطلوب والقول بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدى الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج عن قانون المناظرة أيضاً

(قوله مزيد مدخل) اذ لاصورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر بان تكون تلك الأمور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان تكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الأمر الغير المناسب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضع) في الحد (مكان قوله للتأدى) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فمقدماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي مجهولة) جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعني المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

(قوله على المعنى الاعم) أى الصورة الحاصلة

(قوله على المعنى المشهور) أعنى الاعتقاد الراجح

[قوله على ما يقابل اليقين] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق أو جازما مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعني المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع أفراده من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

(قوله ووجب أيضاً أن يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معا مع ان الأمر الثانى مغن عن الأول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدى كما سيصرح به في المقصد الذي يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدى نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدى الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقي فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي ليتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا أن يقال المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم

(قوله بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها

(قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير فى استعماله في التعريف

أقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (وأمامن يراه) أي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء على أن المبدأ عام الفيض فمتي توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المانعة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات

[قوله بلا اشكال] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج فى التفصى منهما الى تكلف

[قوله هو ملاحظة العقل الخ] أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضوري لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التى عند الحركة الاولي والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلا بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولي الى انهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التى بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفى على بعض

(قوله من غير أن يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة

(قوله نحو المعقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتنصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقينية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

(قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أى من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولي والكفر مجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادى المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وأيضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثانى منع اختصاصها بها فان فى الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه فى توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه

وشبهوه بتحديق النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لايمكن اكتسابه من أى معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك أيضاً فى أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى أو تصديقى وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتي يجد

(عبد الحكيم)

[قوله التوجه نحو المطلوب] أي فى الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر بمواجهة البصر عن غيره

[قوله وتحديق العقل الخ] أى التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة الى المبصر

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام بحيث يجلى الحق ويرفع النزاع

[قوله ان الظاهر مذهب الخ] لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات أمر بديهى كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها ايجابا وسلباً وقوة وضعفا

[قوله من معلومات] مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللوازم البينة الشاملة فى الرسوم والحدود الوسطي في الاقترانيات وقضية الملازمة في الشرطيات

[قوله ومن هيئة مخصوصة] لا يختاجن فى وهمك ان هذا القول يقتضى أن يكون تقديم الجلس على الفصل فى المعرفات واجباً ليحصل به الهيئة المخصوصة مع ان ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فان المراد من الهيئة المخصوصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما الى الآخر لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم الجنس أو الفصل

[قوله ولوحاولنا تحصيله الخ] أي تحصيل ذلك الامر على وجه أكمل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب أو ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه فى جواب الشبهة الأولي للامام فى امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه أكمل من الوجه السابق فارجع اليه

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولي منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما

(قوله من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فملاحظة المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين فى محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية

(قوله وقلما توجد الخ) اذ سنوح المبادى المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظرى قليل

(قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلثة أشياء وقد نفاه فى المقصد الرابع من ان المرصد الثالث فى أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذى يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهي الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكى الامام فى امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر

[قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية)قيل عليه الحركة الفكرية انما هى فى المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة فى تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التى هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك

[قوله لازم للحركة الثانية] اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينتقل أولا من المطالب الى المبادي ثم منها الي المطالب ولا خفاء فى أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازى عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات أخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب فى التصورات ﴿ المقصد الثانى أنه ﴾ أى النظر ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدى الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب مابه الترتيب كما فى تعريف الحكمة باستكمال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

(قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المعقولات على المبادي التى تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على أنه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادى وتحديق النظر فى مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين

(قوله وهو الذى يؤدي الخ) بيان للحاصل واشارة الى أن قوله يؤدى صفة كاشفة لان فى العبارة تقدير المبتدأ والموصول

[قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل] مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالمتوجه اليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادي وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لايخلوعن خفاء اللهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه فى الجملة والآخر على التوجه التام هذا وكأن الامر بالتأمل اشارة الي ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لايرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام فى محمولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين

[قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب] اى يؤدى نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلى لا ينفع لتحققه فى خصوص المثال المذكور ونظائره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علما أو ظنا

المطلوب وفاسد يقابله) أى لا يؤدى الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب فى اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

(قوله يؤدي الي المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل فى الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا اسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ماصرح به الشارح فى حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وههنا لايثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بعد تسليم المقدمتين

(قوله فالصحة الخ) رد لما فى شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته ففى انقسامه الى الصحيح والفاسد تجوز كما فى انقسامه الى الجلي والخفى

(قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع مايوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مظنونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ماذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفاسد

[قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم اشارة الى دفع مايتوهم من ظاهر عبارته من الابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذى أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لايجرى على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدني مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم أي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه مايقال ان العلوم التى يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح فى حواشى المطالع وحاشيته الصغري توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم فى مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتى ان شاء الله

للتأدي الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهى بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهـذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل فى الاستعمال (صحته) أى صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها أما فى التصورات فثل أن يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفى موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

(عبد الحكيم)

(قوله ولا شك الخ) أى هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثانى بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعنى المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها أعنى الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب ما لأجله الحركة أعنى حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا مدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم

(قوله وهي بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الأخير ذكره الشارح فى حاشيتيه الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بان العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والاعراض ملشأه عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخابطين

(قوله بسبب صحتها) يعنى ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أى صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد

وصادقة اما قطعا أو ظنا أو تسليما (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة فى ترتيب المعرفات والادلة (معا) أى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده بفسادهما) معا (أو فساد احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) أى النظر (الى الجلى والخفي) وهـذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه فقال (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة العارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة فى الجلاء والخفاء) فى استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج فى ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط أقل أو أكثر (وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة وأكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسائط على مراتب متفاوتة فى الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) أي تفاوت المقدمات فى الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين) كما مر تقريره وأنت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المعرف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

(قوله إما قطعاً الخ) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أى مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعنى البرهان والخطابة والجدل وأسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول

(قوله مجتمعتين) اشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد

(قوله لان النظر الخ) يعني ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه أصلا لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

(قوله وصادقة إما قطعاً أو ظنا أو تسليما) أى صادقة فى نفس الامر أما حال كونه مقطوعة أو مظنونة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم تتعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما سبق والا وجب الظن بالمطابقة فتأمل

(قوله ولا يجامعه) لابان يجتمعا في شئ ولابان يتصف النظر بالبيان كما صرح به فى ابكار الافكار

[قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة] فان قلت يجرى فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز فى التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف بحسبها فى التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذى ذكرناه (فهو لا يعرض للنظر) حقيقة بل للدليل أو المعرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع فى كلامهم من أن هذا نظر جلي وذاك نظر خفي (وان أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أى غير ما ذكرنا (فلا نثبت له) أى لا دليل له يدل على ثبوته ﴿المقصد الثالث النظر الصحيح﴾ المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في

(قوله فلذلك) أى لكونه بعيداً

(قوله فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع ما في شرح المقاصد من ان عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه الى الجلي والخفى بالدليل وليس كذلك

(قوله المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليترتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية العقول لالانه لايصح ههنا تفسيرها بما هو صفة إذ لاخفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

(قوله متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً الى حصول المطلوب أصلا لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

(قوله ولا بد الخ) فان المذكور سابقاً مهملة تحتمل الجزئية لكونها فى قوتها وتحتمل الكلية بناء

[قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة] قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خبير بان ذلك الاطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى اتصاف النظر الحقيقى بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفيا بطيئا وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلى وذا خفى شائع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعني المتبادر منهما صفة للشئ باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر مايحصل به العلم لا مايتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل

[قوله المشتمل على شرائطه الخ] كأنه اشارة الى أن ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذي يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدي الى المطلوب يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الا

الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازى قد يفيد) أي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصلي من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذى أثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئى

على ان مهملات العلوم كليات

(قوله فقال الخ) أى فأقول قال الامام الخ ليصح ترتبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج فى مدارج الارتقاء فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع

(قوله فيكون المدعي موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية

(قوله الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حمله على الكلية إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً

(قوله بان يقال الخ) يعني يصير كبري لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية

(قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من أنكر افادته العلم مطلقاً الذى هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

(قوله إذ الجزئى الخ) تعليل لمقدمة مطوية هى علة لقوله قل جدو اه أى قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلى منه إذ الجزئى الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويل لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذى اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن والمنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلا

[قوله قد يفيد العلم] القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلى بالدناية بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحاً فى القطعيات يفيده وكل ما فى القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لان أقصى مايثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام منافياً لادعائه الايجاب الكلى ولا كلام فيه انما الكلام فى حمله على الايجاب الكلى ولا احتمال فى هذه العبارة لذلك أصلا

[قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه

لا يثبت) ولا يعلم حاله (الا بالكلي) الذى يندرج فيه ذلك الجزئى يقينا (وقال الآمدى كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (فى القطعيات) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذى في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما (لا يعقبه ضد للعلم) أي مناف له (كالموت والنوم) والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (مفيد له) أى للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

(قوله ولا يعلم) اشارة الي ان المراد الثبوت العلمي لئلا يرد ان الجزئي قد يثبت حاله بالجزئى كما فى التمثيل فانه يفيد الثبوت الظنى الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئى فى الحقيقة من الكلي

(قوله الذي يندرج الخ) وصف كاشف للكلي يبين وجه افادته العلم بحال الجزئى

(قوله في القطعيات) أى اليقينيات كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً

(قوله أى مناف له) فسر الضد بالمنافى لان حصول المنافى مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولا بل مقابلا كان أولا فان المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما

(قوله مقيد بقيود) لتصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره فى أول بحث القياس فيكون المدعي المثبت حينئذ أيضاً كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته

[قوله فى القطعيات] أراد بالقطعي معني اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعني الاعم المتناول للجهل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال فى شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر فى الظنى لطالب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة

[قوله لا يعقبه ضد للعلم] قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوي التحديد التام وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل

[قوله أى مناف له] فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متنع التضاد مطلقاً اذ ما من شئ يقدر بينهما تضاد الا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة فى القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها فى الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذى يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

(قوله لان حالها فى الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة فى التصورات فان فى افادتها شبهة ولذا أنكرها الامام

(قوله وفى نهاية العقول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية لكن يمكن أن يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية

[قوله علم بالضرورة] أى بالبديهة حيث رتبه على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

(قوله فانا نعنى بالنظر) أى بمعرفته كما يدل عليه السابق واللاحق

(قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فلعله أراد بالتضمن الاستتباع فان هذا العلم تابع فى الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[قوله وفي نهاية العقول] قيل فائدة نقل هذا الكلام تقويه الجواب المذكور ببيان ان الامام أيضاً صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة فى قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشتراطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم قرينة على ذلك أيضاً

[قوله فانا نعني بالنظر] أي بمعرفة معني النظر

الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم (هذا) أى كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوما كان ضروريا) مستغنيا عن الاحتجاج عليه (أونظريا) محتاجا اليه (وهما باطلان أما الاول) يعنى كونه ضروريا (فلأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء) أصلا خصوصا اذا كان الضرورى أوليا (وهذا) أى كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) أى بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا) معلوما ببديهة العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أى كونه دونه فى القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وانه) أى احتماله للنقيض (ينفي بداهته) قطعا فلا يكون بديهيا (وأما الثانى) يعني كونه نظريا (فلأنه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشئ بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ماليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضرورى والنظرى الى الانحصار فيهما

(قوله ينفي بداهته) بل كونه معلوماً

(قوله فلانه اثبات للنظر بالنظر) أي افادة النظر بافادة النظر أما كون المطلوب افادة النظر فظاهر وأما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الي أن كلمة ان فى قوله ان كان معلوماً للفرض بمعنى أو كما قال فى قوله تعالى (قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ولك أن تقول انه للترديد والشق الثانى محذوف لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيتم صدقه والحال ان الدعوي فرع العلم

(قوله المدعى عندناهو ان هذه القضية الخ) الا أنه لما كان دعوى صدقها فى نفس الأمر متضمناً لدعوي

[قوله ثم قال المنكرون الخ] قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال انهم يدعون الظن فى انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح فى ثاني شبه السمنية على انه لاخلاف في افادة الظن بين العقلاء فتأمل

[قوله للنظر بالنظر] أى لافادة النظر بافادة النظر

[قوله قلنا المدعي عندنا الخ] لايخفى عليك مافى ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام

يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) فى جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضرورى) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (لخفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهى (ولعسر فى تجريدهما) عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شئ بدون معلوميته اكتفى على دعوي صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيل ان فى هذا الجواب تعسفاً لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة قيل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التى تفيد نفى المعلومية انه لو أفاد العلم أفاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعني الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وأنت خبير بأن الكلام فى الادلة التى تفيد نفي معلومية هذه القضية لافي ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة أخرى للنافين كما سيجئ

(قوله أنه ضرورى) أى بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول والقياس الاستثنائى وبعضها نظرياً كباقى الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما

في ابكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال فى عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى أن يقال المقصود من الادلة التى تفيد نفى المعلومية هو انه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعني الاعم وانتفاء اللازم يدل علي انتفاء الملزوم

[قوله منهم الامام الرازى انه ضرورى] قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيداً للعلم ضرورى في الشكل الاول نظرى في باقى الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقاً على ماذهب اليه الرازي أو نظري مطلقاً على ماذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيما اذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً انما هو فى الخصوصيات

التفاوت (اما للالف) والاستئناس بذلك القول لوروده علي الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لايقدح في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الامام الرازى) فى النهاية (فقال ان اثبات الشئ بنفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لايعلم) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشئ بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشئ بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلا فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا فى دعوى الضرورة كما لخصناها (والجواب أنه) أى امام الحرمين (إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتا للشئ بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا) حتي يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) أى تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشئ بنفسه وان أوهمته العبارة (انا نثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ما ينافى العلم فانه يفيده (أو المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف

(قوله ولا تناقض فى اثبات النظر بالنظر) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعد ما أثبته بقوله لاستلزامه كون الشئ معلوماً حين ماليس معلوماً وان مانقله عن الامام اعادة لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كنفى الشئ بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض فى اثبات الشئ بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشئ فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشئ وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشئ بنفسه التناقض الذي فى نفى الشئ بنفسه الا أنه يستلزم تناقضا آخر وهو أن يكون الشئ معلوماً وأن لا يكون معلوما في حالة واحدة

(قوله وتلخيصه انه الخ) الحيثيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحيثيتين

(قوله على تناقض من وجه) وهو أن يكون معلوما وأن لا يكون معلوما فى حالة واحدة

(قوله من وجه آخر) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتفياً

(قوله وان أوهمته العبارة) أعنى قولنا اثبات النظر بالنظر

(قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض

التحريرين بمشخصة) أى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معني قولنا كل نظرى قطعى المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لايعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعنى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبري فلامتناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا

(قوله أي بقضية شخصية) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية والمهملة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معني الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم

(قوله أما الصغري الخ) استدلال على حقيتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف فى الحكم وكل بديهي فهوحق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى أنها بديهية لاخفاء فيها أصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغري فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغري والكبري ينافي دعوي بداهتهما المستفادة من قوله وبالجملة فهنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي والبديهى قد يكون نظرياً من حيث لميته كلام منشأه عدم التدبر فتدبر

(قوله وبالجملة الخ) مجمل الجواب أن ههنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة فلا يكون اثبات الشئ بنفسه

(قوله فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى الخ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العلمية يلاحظ ههنا فى اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل

(قوله وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان) قيل دعوي بداهتهما ينافى الصغري والكبرى اللهم الا أن يقال ماذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول وأما الكبري فبديهية لا شبهة فيها يدل على نظرية الصغري

فيهما أفاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لايحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من افراد النظر أولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهملة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها فى الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشئ بكونه نظراما) كما في القضية الكلية والمهملة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً فى الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على أحكام

(قوله ثم ان حكمنا الخ) أي بعد ما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية أو المهملة بشخصية وعلمت أنه ليس اثبات الشئ بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حتى لايختلج فى وهمك أن الحكم بافادة هذا النظر الجزئى نظرى لفرض الكلية أو المهملة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه اثبات الشئ بنفسه

(قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل

(قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلا اذا كان ذلك النظر الجزئى على هيئة الشكل الاول كما مر يكون انتاجه بيناً وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافياً فى الحكم بانه مفيد

(قوله لا شك الخ) يعنى ان ما ذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشئ بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية بنظر جزئى يكون ذلك

قلت بل أراد به ان الكبري بديهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهي قد يكون نظريا نظرا الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في أصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا فى الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض أن يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فتضطر الي

الجزئيات كلها فاذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلا في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام

(قوله استطراد الخ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظريا يلزم اثبات الشيء بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهملة في الجواب استطراديا بل يكون ذكر كل من الكلية والمهملة في الجواب لازما قطعاً لمادة الشبهة

(قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان منشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهملة بل في المهملة أظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهملة نعم لو كان منشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهملة لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبني على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشيء بنفسه لان الجزئية اذا أثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظريا اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئي آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

(قوله فلازمه الظاهر) أي معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل ووالدك العبد وايراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشيء بنفسه لا للاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزما للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وأنت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمطلوب

(قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة وأن يكون عينها ولا تسلسل في شيء من الصور

قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً كقولنا النتيجة في القياس الضرورى الاستلزام والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان أثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لايستلزم أثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لاشيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لايمنع) اذ لا يتصور انكار أكثر العقلاء الحكم بديهي بخلاف انكار أقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظريا لزم أثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتي لايثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

(قوله ثم عورض الخ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لا شيء من النظر بمفيد فعندنا ما ينفيها لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال الخ

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أى مع الاقل فالاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يختلف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم

(قوله وانه تناقض صريح) بخلاف أثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام الحرمين

(قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) وافادته الظن بعدم الافادة مظنونة أيضاً أو معلومة قطعاً

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الاظهر فى العبارة أن يقول لم يخالف فيه أكثر العقلاء لان مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه التأمل فى قولهم اختلف الائمة فى كذا وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه المصير الى الحذف أى لم يختلف فيه معنا أكثر العقلاء

(قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولايخفى بعده بعد ماصرحوا بالسلب الكلي فى المدعى نعم له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية أعنى السمنية ألا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والي أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردها عن الشبه الاخر * الطائفة (الاولى من أنكر افادته للعلم مطلقا) أى زعم انه لا يفيده أصلا

ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفادا من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعا ان ذلك النظر يفيد الظن المذكور

(قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور فى أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لافادته مطلقاً لا للمنكرين باسرهم الا أنه أفردها عن شبهة السمنية لعدم العلم بانتسابها اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية فى دعوى نفى الافادة مطلقاً

(قوله غير متصور) اذ لا يمكن ان تكون شبهة واحدة مثبتة لنفى الافادة مطلقاً ولنفيها فى الالهيات فقط ولنفيها فى معرفة الله تعالى فقط بلا معلم

(قوله أعنى السمنية) هذا انما يتم لو علم انحصار المنكرين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع والتنوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة فى قوة شبهة أخرى لا يقتضى اتحاد قائلهما

(قوله مؤداهما واحد الخ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم بان المفاد بالنظر الجزئى علم واللازم فى احديهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جعله لازما في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لا يثبت ذلك

(قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتمال جوابهما على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية

الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف فى مثلها كما سيشير اليه الشارح

لا في الالهيات ولا في غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ﴿ ولهم شبه ﴾ الشبهة (الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم) وحق (ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لامتناع الخطأ في الضروريات (والتالي باطل) اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علماً وحقا (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ ننقل الكلام الى

(قوله قائلون بالتناسخ) بالنقل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً

(قوله العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شئ من النظر الصحيح بمفيد للعلم اذ لو أفاد نظر ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم اما ان يكون ضروريا أو نظريا وهما محالان الخ

(قوله لم يظهر خطأه) أى لم يجز ظهور خطئه والتالي باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا وما قيل ان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

(قوله المنسوبة الى سومنات) هى اسم صنم كان في بلاد الهند فكان الجهال فتنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له ألف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع مائة في ثلثين ألف فارس سوي المطوعة ووصل الي بلد الصنم فدكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع

(قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم ظانون بذلك لا جازمون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس من الحسيات

(قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامة

(قوله وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس) أجيب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقاً بل فيما جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وأنت خبير بتأتي مثل هذا التقييد المذكور في العقليات أيضاً فتأمل

(قوله ويتسلسل اذ ننقل الكلام الخ) يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضاً فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفى للخصم نفي المعلومية (قلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألما أو غماً أو فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علماً وحقا قلنا النظر (الذى يظهر خطأه) أى خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظراً صحيحا والنزاع انما وقع فيه) أى النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا فى مطلق النظر صحيحا كان أو فاسدا ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى ينتج الكلية الموجبة أو المهملة ويكون العلم

المقلد خارج عن العلم فلا يكون ضروريا ولا نظريا

(قوله نظري أيضاً) اذ لو كان ضروريا لما جاز ظهور خطئه

(قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيتوقف العلم بان المفاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المفاد علم ليس بشئ

(قوله لجواز الخ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية لزوما قطعياً وكل اعتقادهذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهيتان ينتج ان الاعتقادالحاصل بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا نظرا الي ذاته وان كان نظريا من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حاصل الشبهة الاولى انه لو أفاد نظرمن الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المفاد علم لا يكون ضروريا لجواز ظهور خطئه فيكون نظرياً فيحتاج الى نظرجزئى آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ضروريا والا لما ظهر خطأه فيحتاج الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم نظريا ويلزم التسلسل وانه لا تعرض فيها للكلية أو المهملة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وانه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظريا القول بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظر ما من الانظار علم بديهى فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم من هو طود التدقيق والتحقيق

وحقيته بمعنى انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فحينئذ يمكن الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل

بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى * الشبهة (الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت مقدماتها ظنية بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الي ظن آخر (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان) فى الذهن بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن (ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم) أي اللزوم في المتصلات (والعناد) فى المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شئ منهما بخلاف

(قوله المقدمتان الخ) تقريرها لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر فى الذهن والتالى باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان الموصل مجموع المقدمتين دون احديهما واما بطلان التالى فلان توجه النفس قصدا الي حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالى مستنداً بانه لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع طرفى الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح أشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور فى شرح الطوالع للاصفهانى فى مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهى قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظاً لان قوله لا نسلم صريح في المنع ومعنى لان الدليل أعنى قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع (قوله ومنهم من فرق بان الخ) يعنى ان السند المذكور لا يصلح للسندية لان طرفى الشرطية

(قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطأه) انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول أعنى كل نظر صحيح يفيد الظن وأما اذا كان المدعي قطعيته فلا تقريب له وهو ظاهر
(قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف ههنا ممنوع
(قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ
(قوله ومنهم من فرق بان الخ) رد عليه بان فى طرفى الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو

مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في احديهما لا يجامع الحكم فى الاخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه اليها هو (النظر) فيها وملاحظتها قصداً (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) أي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معاً دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحديهما قصداً

قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما بخلاف مقدمتي النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفى الاندراج

(قوله ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل ويدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم

(قوله ثم أجاب) أى الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر مفيدا للعلم لاجتمع المقدمتان

(قوله بل يكفيه حصول الخ) وان لم تبق الأخري في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب اجتماعها فى حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادى القريبة لاشتراكها في توقف حصول المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

(قوله وملاحظتها قصداً) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد انه خلاف ما اختاره سابقاً فى تعريف النظر

مستلزم لملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان فى العلم وان لم يجتمعا فى التوجه لانشاء الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثانى وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانياً كما لا يخفى

(قوله ثم أجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا ليس شروعا في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان مالا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين

(قوله وملاحظتها قصدا) أشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوى فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتوجه بالقصد الى الاخري عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معاوان لم تكونا ملحوظتين قصداً دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصداً وزيد مرئيا تبعا لا قصداً كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة أخري كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان* الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فمع العلم بعدم المعارض) المقاوم (اذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم

(قوله وتوضيح الخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس

(قوله وعلم ان ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد نفي العلم بالافادة لا نفي نفس الافادة كما سيظهر لك

(قوله فمع العلم) أي يفيده مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط

(قوله أي مع المعارض وظهوره) يعني ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف المضاف أعني الظهور بقرينة ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده في نفس الامر

(قوله فاذا لم يعلم الخ) أي اذا كان ظهور المعارض موجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علماً في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لاينافي

(قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل أشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعي عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني وأنت خبير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة أي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضاً لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد ينفي افادة العلم أيضاً اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعاً

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا (وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع) المعارض أى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيده (وهو) أى ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفادة علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما أن العلم بان النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينا فيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لقدم العلم بعدمه اما بالفعل بان يكون متردداً أو بالقوة بان يكون خالى الذهن فلا يحصل العلم بانه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت نفى الافادة وان المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعنى قوله لم يعلم ان ما أفاده النظر علم

(قوله والا لم يقع المعارض) أي النظر من الانظار

(قوله فيتوقف حصول العلم) أى حصول العلم بان المفاد علم لا العلم بنفس المفاد

(قوله يعنى كما ان الخ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوما ثلثة أحدها نظرى مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه طابق الواقع أولا وثانيهما العلم بان تلك النتيجة حقة ضرورة ان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذان علمان ضروريان وان حصلا بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها ويلائمه الجواب كما أشرنا اليه

(قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

(قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل أعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادته النظر الصحيح القطعى للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعا ألا ترى الى قوله (فعدم

(قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صوره فى آخر الكلام

(قوله أولى بأن يكون ضروريا الخ) لا لان ما يتوقف عليه الضرورى أولى بأن يكون ضروريا على ماوهم حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ماصرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقية النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا

(قوله ألا ترى الى قوله الخ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقينى اذ لا تعلق له بما نحن بصدده

فى قضايا العقل هذا والاظهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى انه ضرورى أو نظري فتأمل

(قوله بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا أولى الخ

(قوله ألا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعى قيل عليه هذا ضرورية عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بانه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهى وأنت خبير بان ضرورية العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزمه نظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والا لكان فطرى القياس

المعارض فى نفس الامر ضروري) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم) بالمنظور فيه (أولا والاول ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطا له) أي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما أنه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعنى النظر (علة موجبة له) أي للعلم

(قوله النظر اما أن يستلزم الخ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فاما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولا والأول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب

(قوله والأول ينافي الخ) يعنى أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذى هو ملزوم لهما أمر زمانى يحصل فى تمام الزمان الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاؤه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم فى تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ماقيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى أثناء النظر وابتدائه لاعند تمامه ليس بشيء منشأه قلة التدبر قيل ان هذه الشبهة تجرى في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلا فان الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض

(قوله يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه الخ) خلاصته انكم ان أردتم بالاستلزام الاستعقاب أى حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق الأول ولا نسلم المنافاة المذكورة لاختلاف زمانى العلم وعدمه وان أردتم امتناع الانفكاك فى الوجود فنختار الشق الثانى ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف

فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله فى أوائل بحث القدح فى البديهيات

[قوله الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم) فيه بحث أما أولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط فى أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ثم الواقع انه معد لايتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لالانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجريانه فى الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما فى الزمان معا (وذلك) الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرط له) أى للنظر * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل (أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصوراً) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا) بثبوت النسبة أو انتفائها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع فى التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة أن دلالة الدليل) أى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) أى على

(قوله المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو امامعلوم من الجهة التى يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلا عن أن يفيده لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم أن لايعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا ظهر أنه لايمكن أن يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق فى التصور

(قوله هو معلوم الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور

(قوله أى افادة النظر فيه الخ) لاخفاء فى أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر والشارح فى أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعاً للاطناب فى تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر فى الدليل العلم لكان الدليل دالا عليه أى موصلا اليه لان إفادة النظر فى الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ماإذا قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول وهو العلم التصديقى فالحاصل ان افادة النظر العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول ان توقف على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول من حيث انه مدلول

[قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ماسبق فى الصور

[قوله قلنا هو معلوم تصوراً] أو نقول معلوم ظناً غير معلوم يقينا وأيضاً ينتقض بافادة الظن

[قوله لان المتنازع فيه الخ] أولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان الاكتساب فيها

ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم تتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلا) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبيا منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان فاندفع ماقيل ان مايتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصورى المدلول وما يفيده النظر العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلا لمعلومه انه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتي لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلا وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم انتفاء العلم الفعلى ولم يكن الواجب عالماً بالاشياء قبل وقوعها

(قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه أن المعلوم استلزام النظرى اياه لا توقفه عليه فالاولى أن يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازمه

(قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة

(قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما فى الجواب وأما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم تتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدولة وجه فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب

[قوله لزم الدور) قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه فى نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضرورى فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور وأما ماذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به (قلنا لا تتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه (ووجه الدلالة) فى الدليل (غير كونه دليلا) موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) أى وجه الدلالة (الامر الذي بحسبه ولأجله (ينتقل الذهن من الدليل الى) المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا) بالفعل على المدلول (أمر اضا) في مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته) أى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالته عليه بالفعل فتتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعده) أي بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به) أى بذلك العلم (لكونه

(قوله بل تتوقف على العلم الخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بها عدم اعتبار العلم به أو يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

(قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثانى لتمام الجواب بدونه كما علمت

(قوله وافادته الخ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثانى ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية فى حيص بيص

[قوله بعد النظر فيه وافادته] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليتدبر

[قوله الشبهة السابعة الخ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير أن لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضروري عندكم أو نظرى لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للفرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادى اللهم الا أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية

غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أو لا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعني أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب

(قوله خلاف الاجماع) ان أريد به المعني الاصطلاحى فالدليل الزامى اذ لا اجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعني اللغوي أى الاتفاق على وقوع التكليف فان السمنية أيضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوي تحقيقي وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه فى دليلكم وأما على التقدير الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فمدفوع باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح الترديد بانه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة

(قوله لا بالعلم النظرى الخ) أورد تتمة كلام المجيب ليتضح به ان الباء فى قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدوراً لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء فى قوله لا بالعلم على السببية على انه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدوراً كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدوراً لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

(قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الي آخره

[قوله لا بالعلم النظرى] لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدي الثلاثة الاخيرة اتفاقا

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الافى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما

(قوله عدول عن الظاهر) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع

(قوله فالأولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الي العدول يقتضى أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول

(قوله وما يتبعها الخ) وهو التكليف

(قوله اذ الموجب الخ) خص البيان بالاولي مع ان غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها لمدخلية الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي ومتي حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواه لمدخلية الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم فى الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات

(قوله فاذا أوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاولي بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله عدول عن الظاهر] قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافى تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية فى المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة فى ذلك العدول لتحقق المقدورية فى نفس العلم النظرى كما سيذكره فى الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ماقيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

[قوله فالاولى فى الجواب الخ] فيه بحث أما أولا فلانه لا يكاد يتم الافى الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق وأما ثانياً فلان الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به (وأيضاً) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظرى الذي هو غير مقدور (فهذا) الذى ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل) فى تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة لو أفاد) النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك (معه أو بعده والاول باطل اذلا يجتمعان) لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه (وكذا الثانى) باطل أيضاً (لجواز طرو ضد للعلم بعده) أي بعد النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده (قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو مأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر

(قوله فهذا الذى ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب

(قوله لو أفاد النظر العلم الخ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه

(قوله لو أفاد النظر الخ) تقريره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعاً في الدليل

النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضرورى موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثا فلان الباء فى قول المصنف بالنظر اذ لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الي هذا الجواب فليتأمل

[قوله انما يلزم المعتزلة الخ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظرى وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أورده نظرا الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجويز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوزهو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل فى الالهيات وهو غيرهما

[قوله الثامنة لو أفاد الخ] منقوض بافادة الظن المتفق عليها

[قوله التاسعة لو أفاد الخ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدللنا بدليل) كالعالم (على وجود الصانع) مثلا (فموجبه) أى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت الصانع) فى نفس الامر (أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لايثبت الصانع فى الواقع) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد (وأما الثانى فلأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظرفيه وافادته للعلم دليلا) اذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفي الملزوم وهو أيضاً باطل لان الادلة أدلة في أنفسها سواءنظر فيهاواستفيد العلم منها أم لا (قلنا انه) أى الدليل الذى نظرفيه واستدل به (يوجب وجود الصانع أي يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له فى الواقع (ولا

(عبد الحكيم)

وكلما كان واقعاً فيه فالدليل المنظور فيه موجبه إما نفس المدلول أو العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب شيئاً والا لم يكن الدليل دليلا ولا أمرا ثالثاً اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالى أعنى كون موجبه أحد الامرين باطل لما بينه فالمقدم مثله ثم الترديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظورفيه إما مغاير للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أوعينه بناءعلى انالموجب مجموع النظر والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحداً وبما حررنا لك اندفع ماتوهم من قبح الترديد فى الموجب بعد اعتباره فى المقدم افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك الترديد في موجب النظر لافى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعاً فى الدليل وما يتوهم من أنه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً فانه يلزم توارد الموجبين على شئ واحد

(قوله لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم

(قوله فاذا انتفى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر انتفي الملزوم وهو كون الدليل دليلا

(قوله قلنا انه الخ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع النظر عن النظر الواقع فيه فالمختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالمختار الشق الثانى

(قوله من غير أن يكون محصلا الخ) فيه اشارة الى أن الجواب بالترديد بأنكم ان أردتم بالموجب المحصل فنختارأن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فنختار الشق الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخلف عنه ولا يلزم من نفيه نفى اللازم لعدم مدخليته في حصوله في نفس الامر

يلزم من نفى الملزوم) الذى لا مدخل له فى حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما) لكونه مطابقا مستنداً لموجب (وقد يكون جهلا) لكونه غير مطابق مستنداً الى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم أنه موجب (سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذاً ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا) مستنداً الى شبهة (لا علماً مستنداً الى موجب حقيقى (قلنا هذا) الذى ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم فى الحقيقة (ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك التميز بالركون) (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن المتماثلات

(قوله وهذه الحيثية لا تفارق الخ) فقولكم يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلا ان أردتم انتفاء دلالته بالفعل فمسلم وان أردتم انتفاء دلالته بالقوة فممنوع

(قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً

(قوله لوجود الخ) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم الى موجب حقيقى واستناد العلم الى موجب اعتقادي وبعبارة أخري لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على الموجب الحقيقى وعدمه أو المطابقة وعدمها فى غاية الخفاء

(قوله سيما عند من يقول الخ) أي بتماثلهما فان الاشتباه في المتماثلين أكثر بخلاف الضدين

(قوله فاذاً ماذا يؤمننا الخ) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفى العلم بكون المفاد علماً لا افادته العلم

(قوله انما يلزم الخ) لان الاشتباه انما يقع في الامثال لا فى الاضداد

(قوله وقيل للمعتزلة الخ) يعنى أن الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فاذا أفاد النظر الصحيح

[قوله وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا الخ] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة

تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه * الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) أي النظر (يفيد العلم فى الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لايقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الاذهان جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحري والاخلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر

العلم بالمطابقة حصل التميز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما

(قوله قريبة من الافهام) أي تنساق اليها بلا كلفة لكون مباديها الاول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب

(قوله متسقة منتظمة) فى القاموس اتسق انتظم ونظم اللؤلؤ نظما ألفه وجمعه فانتظم يعنى أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادي لبعض

(قوله لا يقع فيها غلط) لكون المبادئ الاول أولية الذات والمناسبة والمبادى الثوانى قطعية الذات بديهية المناسبة مترتبة وقد رتب ترتباً ضرورى الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة

[قوله بعيدة عن الاذهان الخ] تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم

[قوله لا تتصور] أي يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعى التصور ففيه تناقض

مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحدس ولا تسلسل فى النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر

[قوله الثانية المهندسون] قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم علي الاعتراف بوجوده فى الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا

[قوله لا تتصور لا بالضرورة] هذا إما الزامي أو حكم ظنى عندهم والا فقد أفاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعى تصورها فيتناقض الا أن يدعي كفاية التصور بالوجه فى الظنى دون اليقيني كما سيجئ وأيضاً قوله اما لانه لا شئ من التصورات بنظري

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب فى الحقائق الالهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق أيضاً (قلنا لانسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعا) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم أمراً كليا (وان سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلا (فيكفى) للتصديق اليقينى

[قوله والتصديق الخ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز أن يكون فى ذاتها ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه لو كان اليقينى فرع الصور بالكنه لايكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تتصور يقيناً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[قوله فامتنع التصديق أيضاً] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح فى الالهيات العلم لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعنى التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم فى الافادة راجع الى الخلاف فى تحقق النظر الصحيح فى الالهيات وعدمه والا فلا يقول عاقل انه مع تحققه فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[قوله انها لا تتصور بحقائقها] أي لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق

[قوله أمراً كلياً] أى جاريا في كل لازم وملزوم

(قوله فيكفى الخ] يعنى التصديق اليقينى منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون فى ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فمدفوع بعدم التنافي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سيما فى البسائط مع انهم قائلون بافادته فى غير ماذكر اللهم الا أن يقال انهم قائلون بافادته فى غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو مايكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى

(قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركب حقائق صفاته أولا

[قوله بكنه حقيقته] وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر فى التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هي المقصد الاقصى

(تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذى ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثانى أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاها بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هويته) التى يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا أو جوهراً مجرداً أو جسمانيا منقسما أو

(قوله لانه أيضاً تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعا على التصور بالكنه يكون التصديق الظنى أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما فى ان كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقينى لجواز ان يكون فى ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق وجب فى التصديق الظني أيضاً لجواز ان يكون فى ذاتهما ما يمنع التصديق وقيل الظنى لضعفه يجوز ان يكفى فيه التصور بالوجه الذى هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني

(قوله وأولاها الخ) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الا حضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادرا كا لا ذاتا

(قوله فانه بديهى لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بانه موجود حتى الصبيان والمجانين وهذا التصديق ليس بالاحوال المخصوصة حتى يستدعي تصوره بالكنه فلا يرد انه اذا كان التصديق اليقينى فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفى فى الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم فى الجزم أيضاً التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولا

(قوله الثانى أقرب الاشياء الخ) ينبغى أن يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من أقربيتها اتصالا أقربيتها ادرا كا الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظنى بوجودها بعيد اللهم الا أن يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بقوله فانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهى عندكم لا خلاف فيه بينكم

غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشيء من الاقوال المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة (واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك) أى بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فما ظنك بأبعدها) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهى كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) أصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر) أى على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات أشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) أى اخباره بصدقه فى أقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى أقواله كلها

(قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى فى كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فقيد العلم ضروري فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق فى العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه (قوله لان أخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر في الاقسام الثلثة على ما سيجيء والمفيدمنها

(قوله قالوا النظر لايفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق فى العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادى أيضاً تأمل (قوم لزم الدور) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج فحينئذ يلزم الدور لان قول المعلم لايفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ماذكرنا حمل الابهرى فى شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلى لابقوله الا أن يدعي بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ماذكره بيان لمبنه وأياما كان فالدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الامور الالهيـة فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هـذا الوجه (بأنه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن يضع) المعـلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا فلا دور ولا كفاية * الوجه (الثانى لولم يكف العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم آخر ويتسلسل وأجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لـكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته (دون عقل غيره أو ينتهى الى الوحي) أى ان سلم احتياجه الى معلم آخرلم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والمعتمد) فى الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من عـلم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسـبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما فى الاقيسة الكاملة (حصـل له المعرفة قطعا) كـقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئى فالعلم بصدقه فى هذا الجزئى انما يحصل من العلم بصدقه فى جميع الاخبار

(قوله وان علم صدقه بالعقل) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة على صدقه

(قوله ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق المخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي فى معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها

(قوله بانه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث

(قوله الذي يعلم الاشياء بالوحى) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الي معلم آخر

(قوله كما فى الاقيسة الكاملة) وهي التى لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائى المتصل

(قوله مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم

(قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالي بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صـدق المعلم من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

معلم كان الامر أسهل (وهذا) المعتمد (إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم) بلا معلم في معرفة الله تعالى (وإما من قال) انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) فى الآخرة ولا يكمل به الايمان فى الدنيا (كالمأخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) ألا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد الذى ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة) بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة متكثرة في معرض الهداية الي سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم) فدلت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج اليه فى النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أى للملاحدة (وجهان الاول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصي ولو كان العقل) باستعمال النظر (كافيا) فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء

(قوله ألا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أعنى التوحيد أى حتي يأخذوا التوحيد منى وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى

(قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل التحقيق دون الالزام

(قوله فدلت دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبى فيكون العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر

(قوله حتي يقولوا لا اله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور فحينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه والقول به من حيث أنه متلقى منه عليه السلام يدل على تصديقه فى جميع ما أمر به فلهذا انتهي المقاتلة به

(قوله وطريق الرد عليه الخ) وقد يرد أيضاً بان ذلك المعلم هو النبى عليه السلام وكفى به اماما ومرشداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته

الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لاينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني نرى الناس محتاجين الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفي فيها بأدني نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الي المعلم (بمعنى العسر) أى عسر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيده كلامكم ﴿المقصد الرابع﴾ فى كيفية افادة النظر (الصحيح للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الاول مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعرى (انه) أي حصول العلم عقيب النظر (بالعادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) بلا واسطة (و) على

(قوله الاحتياج الى المعلم) أي في العلوم الضعيفة

(قوله فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط

[قوله بالمنظور فيه] أي لاجله

[قوله والمذاهب التى يعتد بها] احتراز عما سيذكره بقوله وههنا مذهب آخر الخ لكن نقل في شرح المقاصدعن الامام الغزالى أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

[قوله أى بلا واسطة] في الاستناد بأن يستند شئ منها الي غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته تعالى وبهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم وبكونه قادراً مختاراً أى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم أحد الطرفين انتفى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لايتوقف صدور شئ على شيء انتفى التوليد ولو فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شئ فى آخر يكون هذا الاصل كافياً فى كونه بطريق العادة اذ

(قوله بالعادة) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافى عدم وقوعه كما لا ينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان على الادلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

(قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس فى موصوفه

(أنه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فلهأن يوجد المماسة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائرالافعال واذا تكررصدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق

فى الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا

[قوله فلا يجب عنه صدور شيء] أي نظراً الي ذاته فلا ينافى وجوبه بتوسط الاختيار

[قوله ولا يجب عليه] نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[قوله ولا علاقة الخ] عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كال المناسبة بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كلواحد بلا واسطة بخلاف ما اذاوجدتالعلاقة فانه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه

[قوله وكان دائماً أو أكثرياً الخ] اكتفى فىشرح التجريد الجديد فى كونه عاديا بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح

(قوله واذا لم يتكرر) أى لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلاينافى تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقا للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرر صدورها كاحياء الموتي وابراء الاكمه والابرصوانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار منحيث خصوصه والافجميع المعجزات عادية تجرى عادته تعالى بخلق المعجزات علىأيدى الانبياء عليهم السلام تصديقاً لهم بقى ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدماشتراك معجزة واحدة أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه فى المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة الا أن يقال ليس كل كرامة خارقا للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للاجابة

(قوله فهو خارق للعادة أو نادر) نشر على ترتيب اللف

شائبة وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به فى آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والاقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه علي بطلان قاعدة التحسين والتقبيح

للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثرى فيكون عاديا ﴿ الثانى مذهب المعتزلة أنه ﴾ أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعني التوليد عندهم كما سيأتى أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته) أى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتى فى ابطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر

[قوله أو أكثرى] ذكره لمجرد دفع لجاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لانسلم دوامه وانما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرط القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى فى شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه أكثريا لاينافي الكلية التى ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لان المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرياً والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله أن يوجب فعل الخ] المراد بالفعل فى الموضعين الأثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات

[قوله لفاعله] متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه ايجاب فعل فعلا آخر لكن ليس ذلك لفاعله

(قوله وهو دائمي أو أكثري) اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التى ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن وأما اعتبار الدوام فبالنظر الي أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذى لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزلى أي فلا أقل منه أو بالنسبة الى البليد المتناهي كما أشار اليه فى شرح المطالع

(قوله فعل لفاعله فعلا آخر) أراد بالفعل الأثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أولا بها لانفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة

(قوله فقاس الاصحاب الخ) اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً الى القياس الشرعى وسيشير اليه الشارح

إلزاما لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لافرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتزلة (بأنا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة) لا توجد فى ابتداء النظر (هى عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا)

[قوله النظر المعاد الخ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ المعاد ترويجاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت لادخل له فيكونان متساويين فى عدم التوليد

[قوله اذ لا فرق الخ] لان مايعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيهما

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أى المعارف التى حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضا دائما بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل من أنه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أنا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل

[قوله بطل القياس الفقهى] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهى لا يفيد اليقين

[قوله لان العلة غير مشتركة) لان ابتداء النظر مقدور

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأمورا بها فلايرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان العارف لا يكلف انه لايتجدد له الامر والايجاب لاان معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً مايقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو التوليد (والتزمنا التوليد ثمة) أي فى التذكر فان أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالي والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) في الفرع (ومنع) وجود (الحكم) في الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

(قوله والذى يفعله العبد الخ) اى التذكر الذي يفعله العبد فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم أى لتذكره

(قوله مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القايس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل أي الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثاني مركب الوصف

(قوله والخصم فيه بين الخ) أى الخصم فى الجواب دائر بين هذين الامرين

(قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بابداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثانى منع لعليتها استقلالا بابداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه

[قوله قياس مركب] القياس المركب قياس يستغنى القايس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول

[قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل] قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يفيده تذكره وان صار نسيا ملسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل

ابتداء النظر الذى لا يلزمه هذا المحال ﴿ الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان المبدأ) الذي تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أى ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض انما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً تاما (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوبا) أي لزوما عقليا (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيبه عقلا (غير متولد منه) قيل أخذ هذا المذهب من القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلا (فلأنا نعلم ضرورة) وبديهة (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث) وهذا الاستدلال جار فى سائر الأشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (وأما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً

(قوله فان المبدأ الذى الخ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول

(قوله امتنع ان لا يعلم الخ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط فى الاكبر

(قوله وهذا الاستدلال الخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط

(قوله واقعا بقدرته) ابتداء لا تولدا من شئ

(قوله لا بقدرة العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولدا له فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

[قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها] فيه ايهام الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بـ يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

(قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد الخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافى تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من

(وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادرا مختاراً وانه) ومع القول بأنه (لا يجب على الله شئ اذ لا وجوب عن الله) كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) أيضاً كما تزعمه المعتزلة وانما يصح إذا

(قوله لا يصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الي كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر فى شرح المقاصد من ان وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائراللوازم انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلا

(قوله بانه لا يجب على الله شئ) لا من ذاته ولامن غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختارا ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم بعد النظر بمعني اللزوم العقلي لمنافاته لالازمه

(قوله اذ لا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فرديه المنحصر فيهما فلا مصادرة وليس دليلا لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولا فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه مختاراً لايحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلانه لا ينفى الوجوب من النظر وانما ينفى الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب

(قوله كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين

(قوله وانما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلا مختاراً بالمعنى المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الأشعرية على ما صرح به في شرح المقاصد

فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعاً بقدرته لا بقدرة العبد لكان أظهر

(قوله اذ لا وجوب عن الله تعالي ولا عليه) ليس تعليلا لكونه تعالي قادراً مختاراً وانه لا يجب عليه تعالى شئ والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شئ والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه وإما عليه

[قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ] انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين مع انه ذكر أولا انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة فى أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ شرط النظر اما مطلقا) سواء كان صحيحا أو فاسداً (فبعد الحياة أمران الاول) وجودى وهو (وجود العقل) الذى هو مناط التكليف (وسيأتى تفسيره الثانى) عدمي وهو (عدم ضده) أى ضد النظر وهو ما ينافيه

(قوله لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بان يكون علة موجبة له

(قوله ووجوب الخ) يعنى انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختاراً فيه ابتداء

(قوله شرط النظر) أى في افادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التى أوردها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لا يخفى

بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح فى بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تفضى الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغى أن يعلم انه أراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة ايجاد شئ آخر بأن يكون الله تعالى موجدا لشئ وذلك الشئ موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشئ الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الافاضل بان ماذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد

(قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الحياة أمران) أراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة فى الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

(ثمنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الادراك) مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) أعنى الجزم به على خلاف ما هو عليه (اذ صاحبهما لايتمكن من النظر فيه) أما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثانى فلأنه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) ان كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافيا له (فماذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر) اذيلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة

(قوله اجتماع المتنافيين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند اقامة الدليل الثانى

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانياً والجواب ان مطلوبا معيناً اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود فى ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم به بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف فى مقدمات حاصلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فأدته الى المطلوب وأنت خبير بان هذا لا يتأتى على رأي من يوجب فى الفعل الاختيارى تصور فائدة فان النظر فعل اختيارى لابد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لايتعين ذلك قلت الكلام فى النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر فى الدليل الثانى بمعرفة وجه دلالته جاز أن يطلب الجاهل جهلا مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده أوملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ماتؤدى اليه فأدته الي اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ماهو عليه أوعلى خلافه فليس شرطا له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فأمران الاول أن يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثانى أن يكون) النظر في الدليل (من جهة دلالته) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث أو الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) أى المقصود بالنظر الثانى هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثانى عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما وهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا افادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له

(قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً

(قوله العلم بالمنظور فيه) أى من حيث ذاته لا من هذه الحيثية

(قوله فليس شرطاً له) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذي يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته

(قوله الأول الخ) الشرط الثاني مغن عن الأول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطاً برأسه

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل

(قوله فليس شرطا له) هذا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ماهو عليه فعدم الظن على ماهو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو أقوى منه حاصلا

(قوله الثاني أن يكون النظر في الدليل) قيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وأمره هين

أو كبره وطوله أو قصره ﴿ المقصد السادس ﴾ النظر (فى معرفة الله تعالى) أى لأجل تحصيلها (واجب اجماعا) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة (واختلف فى طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يعنى طريق الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم) في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر فى دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كها) أى مضغها (بين لحييه) أى جانبي فمه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكر فى دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لا حاجة فى ذلك الى ان يتمسك بدليل آخر

(قوله في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم فى وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشراً للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا فى اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا أن يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفى وفيه مافيه تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والادار

(قوله نحو قوله تعالي قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر فى مصنوعاته والفكر فيها لا في معرفة الله تعالي على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به

المسلك (لا يخرج من كونه ظنيا) غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثانى وهو المعتمد) فى اثبات وجوب النظر (ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى (وهي لا تتم الا بالنظر ومالا يتم الواجب) المطلق الا به (فهو واجب) كوجوبه (وعليه اشكالات الاول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

(قوله غير قطعى الدلالة) على المطلوب أما لشبهة فى المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة في السند كما فى خبر الآحاد

(قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم

(قوله كوجوبه) أى ان عيناً فعيناً وان كفاية فكفاية

(قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالممتنع

(قوله وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشئ ووجوده يكون بالنسبة الي كونها وحصولها فى الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من

(قوله غير قطعي الدلالة) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلة مطلقاً انما يتم اذا كانت الظنية فى المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر

(قوله ولان العلم الخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظنى ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر

(قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والا لما صح قوله وهى لاتتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد وأما ماذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المنع بانا وان لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن أيضاً قلت الضرورى قد يتوقف على شئ لايحصل للبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا) أى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه) أي على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أي عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) أي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (أو لغيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل (قلنا) المقدمة (الثانية)

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى حاصلة في الذهن بدون نظر والضروري لا يكون كذلك أي لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه بانا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء ملشؤه سوء الفهم وما قيل في بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجماعاً ففيه ان مقصود المعترض عدم امكان المعرفة في نفس الأمر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

(قوله بل باعتبار الخ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر

(قوله وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالا كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

(قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعي ان المعرفة بلا معلم واجب فحينئذ يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه أما أولا فلانه ادعي الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا لعدمه وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافل (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما مر) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له انك مكلف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه (قولكم أجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة كملى) أى كالاجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في آن) واحد (قلنا يجوز) يجوز الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها (وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم عليه (بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع الاجماع ان ثبت) في نفسه (امتنع نقله) الينا فلا يصح أن يتمسك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) فى مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) اما لخموله أولوقوعه في بلاد الكفار أسيراً (و) جواز (كذبه) في قوله ان الحكم عندى كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية الى المفسدة ولاشك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به (و)جواز (رجوعه) عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده (قبل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وأيضانقل الاجماع بطريق

(قوله اذ شرط الخ) فان أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف للغافل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل

(قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم للناقل بثبوته

(قوله وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه وان صدق فيماقال فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثابتاً

(قوله وجواز رجوعه الخ) يعني لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا فى زمان واحد بل في زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأى قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم يحصل العلم بثبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين

(قوله وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض أعنى ثبوت الاجماع في نفسه كما ظن

التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد فى القطعيات (قلنا) ماذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أي كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطأ) الصادر من أحدهم على انفراده (الى الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم (لايوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل (المجموعي) لتغايرهما وتغاير حكميهما (فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) علي وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي

(قوله قلنا ماذكرتموه الخ) يعنى ان ماذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوته وبنقله الينا فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال

(قوله لجواز الخطأ الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية

[قوله ولان انضمام الخطأ الخ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك انضمام الخطأ الى الخطأ يرجع الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً

[قوله بل الاجماع على خلافه] لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذالامة

(قوله منقوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن

(قوله ولان انضمام الخطأ) أكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليل الاول أعنى قوله لجواز الخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي وكل واحد مطلقاً والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد فى مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الاكثرون) فى كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لاتدل على اللطيف الخبير غايته) أى غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والتوضيح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجمالية التى لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك (أو ندعى أنه) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أى من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على أيمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال فى شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغ ناقلوه فى الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لايعلمون بها مطلقا مستنداً بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

(قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

[قوله أو ندعي] بصيغة المتكلم عطف على قلنا

[قوله والحاصل] أى حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لايخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر

(قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليلا يوجب الجزم فمنع المكابرة باق بعد نعم قوله فى السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً فى محل المنع أيضاً فتأمل

لكن (لا نسلم أنها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتي يحصل لهم مطلوبهم (أو التعليم) كما تقول به الملاحدة (أو التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التى لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة

[قوله والتوجه التام] أشار بالعطف الى أن المراد بالالهام الالهام الذى يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التى يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحدس وخلقها ضرورة

[قوله صرفوا الخ] فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى مايقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية

[قوله قلنا الخ] يعنى أن المستثنى منه المقدر في قولنا وهى لا تتم الا بالنظر بسبب مستقل بقرينة أن النظر سبب مستقل فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فما قيل أن بينه وبين ما مر فى الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم تدافعا وهم محض

(قوله أو التصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هوالتصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة علي الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذى ينسب الى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه أرباب التصفية الي جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة سواء حصلت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعي وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

(قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد أشرنا فى الاشكال الاول الي مافى هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع

الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لايأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقـدر على تقريره وتحريره وكذا الحال فى التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (المراد) أنه (لا مقـدور لنا) من طرق المعرفة (الا بالنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (نخصه) أى وجوب النظر فى المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التى توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه*الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذى بنيتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

(قوله وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما فى شرح المقاصد من ان التصفية لاعبرة بها الا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام فى الاحياء ان السالك يكفيه فى السلوك التقليد فى العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها

(قوله أو المراد الخ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما

(قوله أو قلنا نخصه الخ) يعنى ان المراد انها لا تتم الا بالنظر لمن لا طريق له غـيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواه

(قوله منقوض الخ) يعنى أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبهما بأن تقول معرفة الله واجبة اجماعا وهي لاتتم الا بعـدم المعرفة والشك وما لايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

(قوله والالهام على تقدير ثبوته لايأمن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالي لاجهل وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز أن يعلم حقية الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أوحدساً فليتأمل

[قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير] فان قلت طريق حكماء الهند التوجـه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجدّ وجد فبين الطريقـين والالهام والتعليم لزوم عادى كما هو مذهب الأشعري فى النظر وهذا القدر يكفى في ثبوت التكليف قلت

فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب الا به (مقدورة والوجوب ههنا) أى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضاً يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب) المطلق (الا

(قوله اتفاقا) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا ينافى ما سيجيء من أن الشك واجب عند أبى هاشم

(قوله وأيضاً يمكن الخ) فانهما غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء

(قوله ومن ثمة عرف الخ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى

أما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو فى حكم مالا يكون مقدوراً كما صرح به وان لم يلزم لحصول مرادهم لخاصية فى نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولاقدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقائلون به أعنى الملاحدة يدعون انحصاره فى جماعة مخصوصة فأمره حينئذ فى غاية الاشكال

(قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجيء أن أبا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبى هاشم انما قال اتفاقاً بناء على أنه مقتضي القاعدة على ما سيجيء هناك فالاتفاق الضمنى متحقق

به فهو واجب) شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (بايجاب السبب) المستلزم اياها (فايجابها ايجاب لسببها) المقدور الذى هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للازهاق (وهو ضرب السيف قطعا) أى هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سببا للواجب أي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه

(قوله واجب شرعاً) وان كان واجباً عقلا بمعنى أنه لابد منه فى حصول الواجب

(قوله أما خطاب الله) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الايجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار

[قوله أو مترتب عليه) أى عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه

[قوله قلنا المعرفة الخ] خلاصة الجواب تخصيص مالا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لايكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من جهة ذلك السبب

[قوله أى لا يمكن الخ] لعدم كونه فعلا بل كيفية

[قوله بايجاب السبب] الصواب بمباشرة السبب

(قوله وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع فى المحاورات

(قوله اذ لا تكليف الخ) تعليل لقوله فايجابها ايجاب لسببها

(قوله وتلخيصه) التلخيص التبيين وفى هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور باثبات الكلية أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بايجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ماهذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون ايجابه ايجاباً لسببه بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم

(قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون فى نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو أن لايكون موقوفاً على ايجاد سببه ولكن يكون له مقدمة له لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبرى فى الاستدلال ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لايتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لايتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح ههنا يدل على أن الرد الذى ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضى عنده

فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا أنه يجب صرفه بالتأويل الي السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون ايجابه ايجابا لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي العبد (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقا (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف المحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا (وهو ضعيف اذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه

والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذى ذكره سابقا من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظرى مقدور بالواسطة كما مر فما قيل ان فيه اشارة الى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك

(قوله بحسب ذاته) ان أريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهى مقدورة بحسب ذاتها وان أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فمقدوريتها باعتبار سببها المستلزم لها فحينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

(قوله والا) أى ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه

(قوله أن يجب الشيء مع عدم المقدمة) لأنه طلب لوجود الشيء حال عدمه

(قوله لا يستلزم عدمها) فيجوز أن يجامع التكليف بالشيء بوجود المقدمة

(قوله فان قلت الخ) اثبات للزوم التكليف بالمحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالا وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة

(قوله قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن المحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

(قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت

جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذ المحال أن يجب وجوب الشئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام ﴿ العاشر المعارضة ﴾ لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

(قوله والتحقيق) أى التحقيق فى بيان ضعف قد يجاب

(قوله هو أن يكلف بالشئ الخ) فانه تكليف لوجود الشئ وعدمه

(قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها

(قوله وتجعل لفظة مع الخ) أي ظرفاً له مستقراً أولغواً فان مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون ظرف زمان أومكان فيكون وجود الشئ وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشئ ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أو لغواً فحينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلا تحته فيفيد وجوب الشئ فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة ولهذه الدقيقة أمر الشارح بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فافادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

(قوله بمساق الكلام) أي بسابقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعده عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض

(قوله لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة

في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم تجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

(قوله ولك أن تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود في تصحيح عبارة الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ المحال أن يجب الشئ ويجب عدم المقدمة كما في قولك خرج زيد مع عمرو وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشئ ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب به ههنا

(قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه أن يقول سلمنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدها أنه) أى النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) أى مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البحث عن تلك

(قوله والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تم العقائد وما تتوقف عليه من المبادي وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أى أمر محدث فى الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا الخ) أي لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل الينا استدلالاتهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكمال شفقتهم على أهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم فى قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل الينا مسائل الاستنجاء تفصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة فى الآخرة

(قوله فهو رد) أى ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة فى كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لانسلم أن مالايتم الواجب الا به فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

[قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضى الله عنهم لصفاء قرائحهم أصاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتي يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حصى البطحاء

[قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ] قيل هذا خبر آحاد لايعارض ما ذكر من القطعي

الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكر فى كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد أول مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادراً على الايجاد كان قادراً على الاعادة ثم نفى شبهتهم التى حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين * أحدهما اختلاط أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثانى أن الاجزاء الرميمة يابسة جداً مع أن الحيوة تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شئ فيمكنه تميز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثانى أنه جعل النار فى الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على ايجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان لمنكرى الاعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك

(عبد الحكيم)

(قوله رميمة متفتتة) رم العظم بلى فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع

(قوله ان الاعادة مثل الايجاد) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتنعاً

(قوله جعل النار فى الشجر الاخضر) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكرا والعفار انثى ويستحق أحدهما على الآخر فتقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء

(قوله من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء فى ذلك الشجر

(قوله أقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى

(قوله تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه النصوص

باطل لأصول كثيرة مقررة فى كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقاً لهذه السموات والارض لزمه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما صح عليه العدم فى وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصي فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها (نعم انهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) أى علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) أعنى ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحى) المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسي أن يعرض لهم من شك أو شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص أى اختصوا بما ذكر مع (قلة المعاندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث فى الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى

(قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواه

(قوله لما سلم كونه تعالى خالقا الخ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)

(قوله فان ما صح الخ) يعنى انها لامكانها صح عليها العدم فى وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعا فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزماني

(قوله والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء والمجموع علة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن

(قوله لزم ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات (وأبوابا وفصولا) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أى في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) فى زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة فى القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافى الحكم بعلته (والجمع) وهوأن يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له فى العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح فى الكلام (وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة) هذا اشارة الى أن قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية أصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذى لا شبهة فيه وان ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعنى ثانى وجوه المعارضة (انه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

(عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جمله اذا جمعه وخبره قوله فمن البدعة ما هى حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء فى خبر المبتدأ مطلقاً ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي مجمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبري فمن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا اشارة الخ) كما ان ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبري

(قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا ان البدعة ان تضمن رفع أمر ثابت فى الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة الى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التى تتضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتنعم في المآكل والمشارب والملابس

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى فى هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد فى حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تعنتا ولجاجا) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه (وأما الجدال بالحق) لاظهاره وابطال الباطل (فمأمور به قال الله تعالي وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى وعلى للقدرى مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون

(قوله يتكلمون في القدر) أي فى مسئلة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فيم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالي الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد

(قوله انما هلك) أي بنزول العذاب عليهم فى الدنيا أو بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لاحد عليه ولا طريق للاحتجاج به فنحن نؤمن به ولا نحتج به كذلك في تخريج المصابيح للشيخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم

(قوله كان الجدل تعنتا ولجاجا) في القاموس جادله متعنتا أى طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك فى الواقع علمه الخصم كما فى بعض المجادلين أولا كما فى هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمتهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشترى

(قوله ليدحضوا) أي ليبطلوا

(قوله لابن الزبعرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبد الله

[قوله قلنا ذلك النهي الخ) فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهي الرسول عليه السلام أصحابه عن المكالمة فى القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن أبيّ ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد

من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل وروى أيضاً أن شخصا قال اني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال عليّ رضى الله عنه أتملكها دون الله أو مع الله فان قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا وان قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضي (والنظر غير الجدل) فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيا (وثالثها) أى ثالث وجوه المعارضة (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز) ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) أي لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت

ابن الزبعرى بن قيس القرشى السهمى الشاعر كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين أتى النبي صلى الله عليه وسلم والحصب محركة الحطب

(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواه فقد أثبت له شريكا فى الملك مع انه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغرى القياس والسابق منع لكبراه فان تقريره النظر جدل وكل جدل منهي عنه قدم منع الكبري لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير جدل ولا شبهة فى انه لا مدخل لهذه الحيثية فى المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير

(قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغري وما تقدم منع الكبرى

(قوله ولا شك ان دينهن بطريق التقليد) ممنوع بل لهن الادلة لابد لنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه

عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الي الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه (والانقياد) له فيما أمر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (وأما المعتزلة فهذه) الطريقة التى هي معتمد الاصحاب فى اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقتهم) أيضاً فى اثباته (الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا) أي يتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات (لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) أى من اختلاف الناس فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه

(قوله عليكم بدين العجائز) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتمسك بدين العجائز من حيث انها عجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لعجزهن عن النظر وان تحقق عن بعضهن كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينهن لا بطريق دينهن فالتقريب غير تام

(قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس

(قوله من قبيل القواطع) لا يخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعيا اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الالزام

[قوله جوز أن يكون الخ] وان حصل له اعتقاد النفى بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد فى النفي والاثبات اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر وأما ماقيل انه بعد ماجوزه ونظر فأخطأ فجزم بالنفى يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفى بل بالمعرفة

(قوله ثم انه خبر آحاد لايعارض القواطع) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقلى قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية

(قوله جوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النفى تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فجزم بالنفى تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزه ونظر وأخطأ فجزم بالنفى يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه

وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (وهو) أى الخوف (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلى ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر) فان أكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم أنه) أى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) أي الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أى في عرفانه تعالى (أحسن حالا قطعا من المعرض)

لان تصور الاختلاف مورث للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بأنه لاقاطع فيه بل باستعداده وتهيئه لدفع القاطع

(قوله فلا نسلم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفاسد عسيراً جداً جاز ان يخطيء فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب

(قوله أحسن حالا الخ) لانه بذل الطاقة فى تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض

(قوله فلا نسلم انه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالاتيان به وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء إلى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة

عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدى الى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) ألا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا فى أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلا) بل فى أنه لايجب شيء عقلا (بل سيما قوله تعالي وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقا دنيويا كان أو أخرويا (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفي

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقاديات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بذل الوسع كما فى العمليات وليس هذا تكليفا بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل اليقينية عليه فى الآفاق والانفس وأعطي العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوضحها بارسال الرسل وانزال الكتب فلاحجة للعباد بعد ذلك

(قوله بتراء) كحمراء مؤنث أبتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذى لا اهتداء له الى النظر والاستدلال التفصيلي لا صاحب الجهل البسيط اذ لادخول فى الجنة بدون الايمان

(قوله مطلقا الخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفى

(قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفى التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشيء

(قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامي لا تحقيقي اذلا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققا قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفيا قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيه أن عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لاينافي حصوله بوعد الشارع

(قوله مطلقاً دنيويا كان أو آخرويا) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين فى الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعنى واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً قيل التعذيب بعد البعث محال لان أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجيب بأن قبل آدم قوما يسمي الجان بن الجان وبأن فى صحة نفيه يكفى الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوله بنبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلى أيضاً لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفى قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر

الوجوب قبل البعثة) لانتفاء لازمه (وهو ينفي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلى لثبت قبل البعثة ولاشبهة فى أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) فى الآية الكريمة هو (العقل) لاشتراكهما فى الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعى (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الا الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شئ منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (اذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر فى معجزته وفى جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر مالم يجب) النظر على فان ماليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر علي (ما لم يثبت الشرع) عندي اذ

(قوله بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعنى انه ادعي النبوة وأتي بالمعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لما صار النظر المذكور متمكنا فى الاذهان يظن انها بديهية كيف ولو غفل عن احدي المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقيقياً لا إلزامياً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتأمل

(قوله ولا شبهة فى ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل شرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلتزم نفى الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية

(قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر فى المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدى أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة

المفروض ان لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندي (مالم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخامه (وأجيب عنه بوجهين الاول) النقض وهو (انه) أي ما ذكرتم من لزوم الخام الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا أنظر أصلا (مالم يجب ولا يجب مالم أنظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) أى من القضايا التى قياساتها معها (فيضع) النبى (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تفيده العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

(قوله من وجود النظر الخ) هكذا فى أكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا انظر مالم يجب النظر على قوله ولا يثبت الشرع ما لم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع ولا يثبت ما لم انظر ولا أنظر ما لم يجب

(قوله لا أنظر أصلا) لا فى المعجزة ولا في غيرها اشارة الى دفع توهم أن النظر فى المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر فى وجوبه فلا دور

(قوله مالم يجب) أي على عقلا فان ماليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه

(قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم أنظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا أيضاً اذ يمكن أن يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبى مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة

(قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات

(قوله ضرورة) أي قطعاً

(قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم أن في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

(قوله اى من القضايا التى قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الي تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الي وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يرد ان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فأي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضاً قد تحتاج الي التنبيه

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لانا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ماذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأثم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شئ أصلا (فلا تمكن الدعوة) واثبات النبوة (وهو المراد بالافحام) الوجه (الثانى) الحل وهو (أن

فطرى القياس ينافى افادة المقدمات له فلابد من صرفه عن الظاهر اما فى افادة المقدمات له أو فى كونه فطرى القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه أن المقدمات الموضوعة تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملزوم للقياس الذى يحضر عند تصورهما فكونه فطرى القياس على ظاهره والثاني أعنى قوله أو نظريا قريبا من الضروري تصرف فى كونه فطرى القياس بأن المراد انه كفطرى القياس في انه بعد القاء المقدمات المرتبة الموضوعة يحصل بأدني التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفى على أقوام

(قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أى الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس

(قوله أو نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعة معطوف على ضروريا

(قوله قريباً من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق اليه الذهن بلا كلفة

(قوله الى أدنى التفات) أى الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر

(قوله كونه فطرى القياس) اما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين

(قوله أو نظريا قريباً من الضرورى) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الي ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظرى المذكور أعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطرى القياس كما هو الاوجه فالامر أظهر

(قوله ولا يأثم بتركه) قد يمنع ذلك بأن النظر وجوب النظر فى المعجزة من الواجب العقلى أيضاً لدفع الخوف وفيه تأمل

[قوله الوجه الثانى الحل الخ] لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا أصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا أنظر ما لم اصدق باطل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندى (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب فى نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت فى نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم أيضاً أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضاً يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل فى نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه ﴿ المقصد السابع ﴾ قد اختلف فى أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالا كثر)

(قوله قلنا هذا الخ) خبر ان والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير

(قوله لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف علي العلم بالوجوب الا انى لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك أن لا يأثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات

(قوله وكذلك الوجوب) أى ثابت فى نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

(قوله وليس يلزم الخ) دفع لما يتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز

(قوله لكنه لا يتوقف الوجوب فى نفس الامر على العلم به) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انى لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الاشعرى (على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) أى في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهـذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (وقيل) هو (أول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضى واختاره ابن فورك) وامام الحرمين أنه (القصد الى النظر) لان النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد الواجب بالقصد الاول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) أى وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا (فالقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضاً وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذى هو بخطه هكذا (والا فان

(قوله أي فى معرفة الله) أى لاجل معرفة الله أو في تحصيلها

(قوله لان وجوب الكل الخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحا مناطاً لاستحقاق الثواب عقلا لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحاً مناطاً لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذى هو محال

(مسبوق بالقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع مالم يثبت كونه واجبا

(قوله وقد عرفت الخ) والقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير مقدور حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعنى القصد ممنوعة

(قوله انما يتم فى السبب المستلزم) والقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً مايقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون أول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والا رادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف بالمشروط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عـدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هـذا أوفق بسياق الـكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان أمكن توجيهه بانه لو كان مقدوراً لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً قال الامام الرازى ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عنـد من لا يجعل العلم الحاصـل

(قوله وان أمكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا نسلم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عينه يعنى أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الارادة يحتاج فى كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا نسلم استحالته لكونه في الامور الاعتبارية

(قوله اتفاقا) أي من أهل الملة

(قوله قال الامام الرازي الخ) بيان لـكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون اواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور

(قوله المقصودة بالقصد الاول] أى لا يكون مقصودا بالتبع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة

[قوله عند من يجعلها مقدورة] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أوبواسطة

[قوله عند من لا يجعل الخ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسـطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول

(قوله لشموله المذاهب الثلثة المعتبرة) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلى وبالجزء ضمنى وتبعي وان شئت ان تدرج هذا المذهب أيضاً فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدوراً فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر

(قوله وان أمكن توجيهه الخ)اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية ذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الي قصد آخر

(قوله قال الامام الرازى الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح فى ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات المقصود أولا وبالذات بخلاف كلام المصنف

(قوله والنظر عنـده من لا يجعل الخ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول مالم يتوسل به الي

عقيبه مقدوراً بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال أبو هاشم هو) أي أول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع مايمنعه ألا ترى أنك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الاول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[قوله كيف كانت] سواء كانت مقصودة بالذات أو بالتبع فجعل الامام القصد الى النظر مقصودا بالتبع فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لا تتعلق به الارادة

[قوله ألا ترى الخ] تنوير للزوم أحد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للناظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما اما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبديهة فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما أن يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ماجزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون مترددا فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى معرفة

(قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

(قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار اليه الشارح بقوله وان أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بأن دعوي الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقيبه

(قوله فان جزمت به كان حاصلا) قيل التقليد غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق

(قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

(قوله وأنت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء

واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدوراً لم يكن العلم) أيضاً (مقدوراً لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق أن) ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا أن (دوامه مقدور اذ له أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (أن وجوب المعرفة) عنده

[قوله والعلم مقدور عنده] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط

[قوله بل هو واقع بغير اختياره] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين

[قوله وأنت خبير الخ] يعني انه ان كان مقصود الآمدي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعني التردد في النسبة

(قوله ان وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لابد من اعتباره في الواجب أولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالي وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله مالهم به من علم

(قوله فيكون الشك عنده أيضاً مقدوراً) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شئ منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وأيضاً انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم

(قوله وأنت خبير الخ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجها لقول أبي هاشم وتحقيق ان

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلايكون ايجابها ايجابا له) ولا مقتضيا لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطا) ومقيداً (بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب) ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلا) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذى مات فى صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) فى ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر أنها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضا وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظرا فاسدا يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقى انه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعنى التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلا يدعون الضرورة فى حصول الخوف لكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانيا لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادى وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لاتجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب فى الاخيرين هو النظر فى الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها

ولو

ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر ﴿ المقصد الثامن ﴾ الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بالمنظور فيه (فقد اختلفوا فى النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذى لايطابق المنظور فيه (على مذاهب ثلاثة (أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيده مطلقا) سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته (لان من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هـذا يرشد الى أن المختار عنده هو المذهب الثالث أعنى التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيده مطلقا) سواء كان فاسداً مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هـذا الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيداً) ومستلزما (للعلم والا) أى وان لم يكن غير

(قوله وجب أن يقصد الي تحصيله) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة به بالذات فيحتاج الي قصد آخر

[قوله لا يطابق المنظور فيه] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر فى مفهوم الجهـل المركب كما سيجيء الا أنه أقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادهما عنـد الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده

[قوله امتنع أن لا يعتقد الخ] ولا شك أن هـذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة المخصوصة لا دخل لخصوصيتهما في ذلك فنى كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقـدمتيه يكون مفيدا للجهل فثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبـنى الاستلزام الاعتقاد فنى فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فساده عليه يكون مستلزما كفاسد المادة اذا خفى عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم ممنوع

[قوله والجواب الخ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة فى كليهما بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة النظر الصحيـح دون الفاسد تحكم

على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه

[قوله ظاهر البطلان] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولايدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات بأثرها مذهبا

مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقدها) فلذلك لم يفده العلم (قلنا هو مشترك اذ شرط افادته) أي النظر الفاسد (للجهل اعتقادها) أي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل (وأثبته) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) أى ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما في المثال الذي أورده الامام الرازى (بيانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء أضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطأه في

(عبد الحكيم)

[قوله ليس له وجه استلزام الخ] يعني أن المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح

[قوله وان كان قد يجلبه اتفاقا] لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام

[قوله انما هو في مقدمات الخ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب

[قوله قال الآمدى الخ] تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليل

[قوله وليس للفاسد ذلك] أى الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلا عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة

(قوله فان الشبهة الخ) اثبات لنفي النسبة على طريقة الآمدى

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلا (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل) على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ماعليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعنى الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أى بان النظر الفاسد لايستلزم الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى في المثال الذى أورده (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهلية (قلنا) ما ذكرته (حق ولكن ليس) الشأن (من أتى بالنظر الفاسد فيه) أى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

(عبد الحكيم)

(قوله فالنظر الصحيح الخ) أى اذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها

(قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما

(قوله بحيث لا ينفك عنه) عادة أو عقلا

(قوله ذاتية) أى رابطة متحققة بالنظر الي ذاته بل له رابطة اعتقادية

(قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدل على ما ادعي من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال الامام بأن اللازم مما ذكرته ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهلية وهو حق لكنه لايثبت المدعي وهو استلزام النظر الفاسد الجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين وليس كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقية المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذى ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لايستلزم الاعتقاد المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري فى النظر الصحيح أيضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة الذاتية فى النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الامام بأنه غير تام لعدم التقريب فتدبر

مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى
بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم
بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك
نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد
المقدمات لم يكن أيضاً هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة
وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا
الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة
والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما الفرق بينهما فى تحقق
الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لامدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد
لا يجب أن يكون فى وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات
بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر
ولاشك أن حصول العلم فى الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا
فرق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأتي على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا
العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان
مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد
على اختيارهم وجوداً وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بهامستلزمافى نفس الامر لكون

(قوله فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصوادق في نفس الامر لكونها
متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لامتناع اتصاف الشئ
بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شئ لشئ يستدعي ثبوت المثبت له فيه
فالاستلزام فى الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها
هذا ماعندى في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

(قوله وأما ماذكره الخ) لايخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث
انه حال من أحواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس
الامر في أحدهما جزء وفى الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث

[قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ) فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم
بالمقدمات أنفسها فقوله ولا تصديق علميا الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لـكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أداه النظر فيـه الى ذلك الجهـل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (وثالثها أن الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزمه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيداً جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) أى وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهى التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستلزم اعتقاداً أصلا) لا خطأ ولا صوابا ﴿ المقصد التاسع ﴾ فيما اختلف في كونه شرطا للنظر (قال ابن سينا

(قوله استلزمه) أى مطردا فى جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام فى شئ من الصور بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجهل) أجاب عنه الشارح فى حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حمارى وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لا يستلزم العلم فى نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغري كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه

(قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلا بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها

[قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه] الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى وعليه مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ماتقرر فى الميزان والفاسد بالمعنى الثانى لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حمارى وهو كاذب قطعا كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق فى الجملة وليس بشئ فان الصدق فى الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخري لا يخلو عن خفاء

شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو) أى ظنه كونها حاملا (الا لذهوله عن ارتباط الصغري بالكبري واندراج هذا الجزئى) الذى هو هذه البغلة (تحت ذلك الكلي) الذي هو كل بغلة عاقر اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل (ومنعه الامام الرازى) فقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم (لان العلم بان هذا مندرج فى ذلك) وبان احدي المقدمتين مرتبطة بالاخرى (تصديق آخر) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أى بأن هذا مندرج فى ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة اليها) أى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذي وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) التفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

(عبد الحكيم)

الا انه أخره ليكون ذكر الامور المختلفة في سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه

(قوله التفطن) أى التفهم لكيفية الاندراج أى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجابا أو سلبا كليا أو جزئيا مثلا في قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لابد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكنا ولولا ذلك بل لوحظ ماصدق عليه الاوسط في الكبري بعنوان مفهومه اجمالا ولم يلاحظ اندراج الاصغرفيه بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصا اذا توهم أمرا مانعا منها كما نبه عليه الشيخ بالمثال الجزئي المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه في القضية تقييد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصورا لا تصديقا كأنه قيل وكل مركب أى الجسم وغيره المتصف بالتركيب ممكن هذا ماخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه للمنصف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين لكن لايلزم وجوب ترتيبه معهما كايجاب الصغري وكلية الكبرى

[قوله هو ملاحظة للنسبة المقدمتين الخ] أى كيفية اشتمالهما عليهما وهى التفطن لكيفية الاندراج

ذرك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعنى القاضى البيضاوى على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطا للانتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهتين مع أن انتاج أحدهما لنتيجته بين جلى وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون انتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظهر) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان أحد الاختلافين لازما وقد يجتمعان أيضا جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معا فان اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا (والحق أنه ان أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج (اجتماع المقدمتين معا فى الذهن) مرتبتين على ما ينبغى (فمسلم) لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا فى حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[قوله يعنى القاضى البيضاوي] حيث قال في الطوالع والاشبه انه لابد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت الاشكال فى الجلاء والخفاء

[قوله فلا يتفطن لها] أى للاندراج المستفاد منها

(قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق] أورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية فى حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

(قوله فاذا فرض الاتحاد الخ) كقولنا كل أ ب وكل ب ج ينتج من الاول كل ا ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة

عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان أراد أمراً) آخر (وراءه) أى وراء الاجتماع المذكور (فممنوع) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين علي هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوي قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) فى البغلة (انما يصح عند الذهول عن احدي المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغري كان الترتيب مفقوداً وأمكن ذلك الظن ﴿المقصد العاشر﴾ قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل) على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضاً (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالته) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب

[قوله فممنوع] قد عرفت مما حررنا لك سقوط هذا المنع

[قوله وأما ملاحظة الترتيب الخ] وقد عرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لا شبهة فى كونه شرطا فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا نعم انه يصح ردا على ما قاله القاضى البيضاوى

[قوله قد اختلف الخ] وجه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذى ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لا يخفي على من له أدني تمييز وكذا لا اشتباه فى مغايرة وجه الدلالة أي الامر الذى بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفى على الفحول وكيف اختلفوا فيه

[قوله لا يجب الخ] هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى أن هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلى

(قوله اذلاحاجة بنا الخ) فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين

(قوله وقال آخرون لايجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز

ذلك) أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل (بل قد يدل الشئ على غيره نظراً الى ذاته والا) أى وان لم يدل الشئ على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره (لزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره (والحدوث) الذى هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذى هو الدليل (اذ لا واسطة

[قوله فانه أيضا دليل الخ] فيه بحث لانه ان كان مبنيا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلا على وجود الصانع فيرد عليه انا لا نسلم ذلك لانه أمر اعتباري وان هذا انما يدل على أن ماهو دليل على وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالته على تقدير المغايرة دليلا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة كل دليل دليلا فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالته لا يكون دليلا على شئ وان كان مبنيا على انه لما كان الدليل دليلا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلا فى الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو فى أحواله والنظر لا يقع فى وجه دلالته

المغايرة فى بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيا على ماقاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لوسلم ادعاء البناء الحقيقى فلا نسلم دلالته على عدم جواز المغايرة أصلا اذ المشايخ رحمهم الله لايدعون في كل صفة للشئ انها لاهو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد لاتغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي فى المقصد السادس من المرصد الرابع فى الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشئ لاهو ولاغيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ماذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لايلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثانى من المرصد الرابع فى الصفات الوجودية وقد لاتكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشئ اشارة الى استدلال تسليمى على نفى الوجوب الخ أى لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فحينئذ لامغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال منعى من وجه نعم لو قدم هذا لكان أنسب فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

(قوله ليس غير العالم) مبنى على ماأشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفا والا لايكون داخلا فى العالم الذى هو ماسوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلاتوصف بالمغايرة اصطلاحا فلا تدخل فى العالم قطعا

بين العالم) الذى هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشئ لا هو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) أى على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده

[قوله صفة الشئ لاهو ولا غيره] أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلا عن الشيخ الاشعرى أن الصفات منها ماهو عين الذات كالوجود ومنها ماهو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما يقال انه لا عينه ولا غيره وهي ماعتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة فلا يرد مايتوهم من أن هذا يقتضى أن يكون قول هؤلاء السلب الكلى مع أنهم مصرحون برفع الايجاب الكلي

[قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل] أى قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من انه قد يدل الشئ نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم

(قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذى ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع فى الجملة

(قوله عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة الى التأويل على ما وهم

(قوله بل يشبه أن يكون فرعا الخ) انما قال يشبه لان مامر آنفا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لايلائمه وهذا وان أمكن حمله على أنه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لايلائمه أيضا ولو أريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفى الحدوث مثلا ولهذه المعانى حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

(قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل) أى فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشئ نظراً الى ذاته والالزم التسلسل

مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل فى وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهوأمر اعتباري ليس بموجود فى الخارج كالامكان والحدوث

(حسن چلبى)

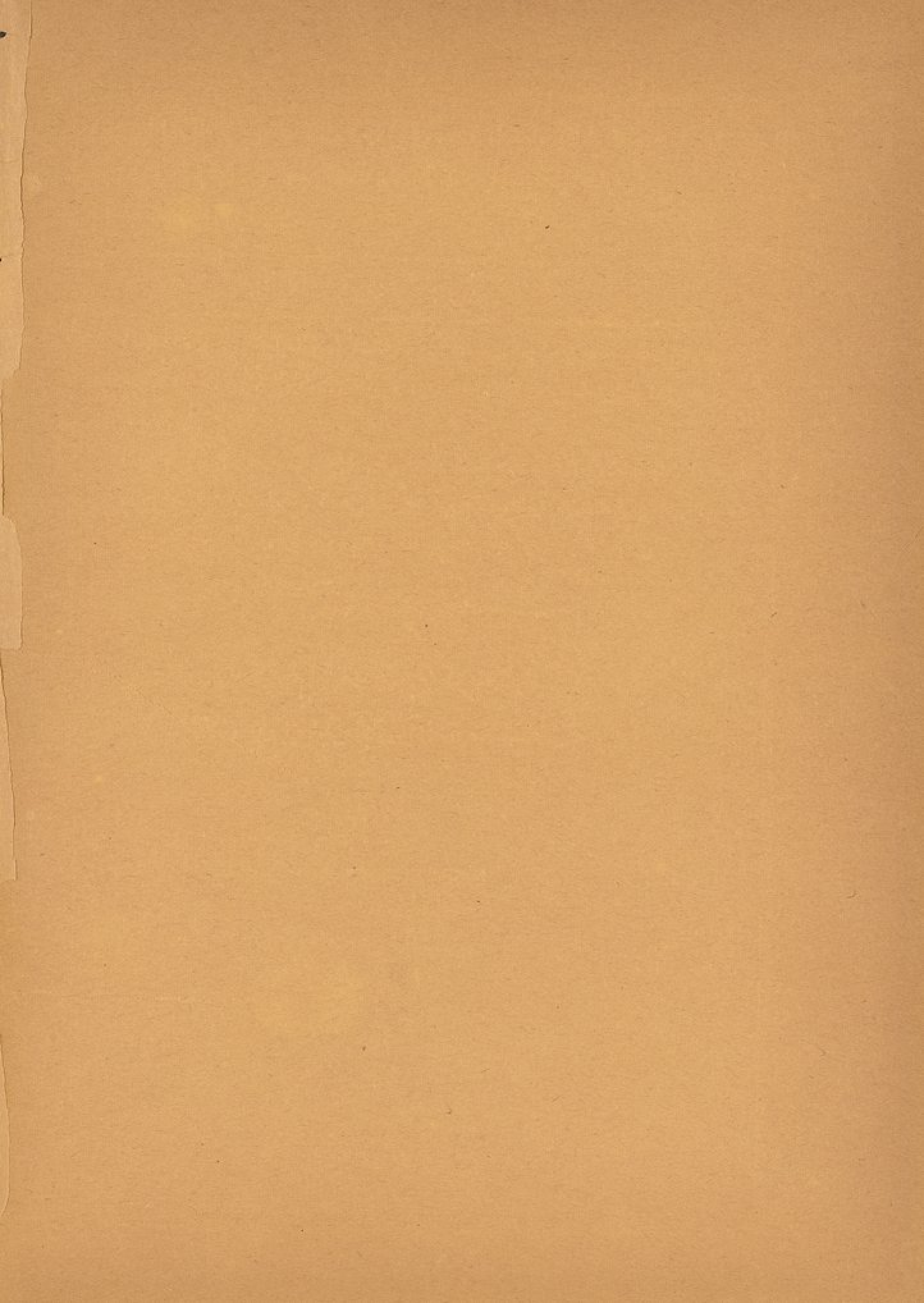
(قوله داخل في وجود ماسواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقاً ولاحقا والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لافي وجود ماسوي الله تعالى بل فى نفس ماسواه سبحانه

(قوله وأجاب بان وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايراً كان معناه ليس مغايراً موجوداً فى الخارج والا لزم التسلسل ولا شك فى صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

﴿ تم الجزء الاول من كتاب المواقف ﴾

﴿ ويليه الجزء الثانى وأوله المرصد السادس ﴾





فهرست الجزء الاول من المقدمات

تمت الفهرست



الجزء الثاني من



المواقف

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدجعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبدالحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي

« الطبعة الأولى على نفقة »

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المرصد السادس في الطريق ﴾

الذى يقع فيه النظر (وهو الموصل الي المقصود) بتوسط النظر (وفيه مقاصد الاول) فى تحديده وتقسيمه الى أقسامه الاولية (هو) أى الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر فى أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه اذا نظر فى أحواله أوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه

(قوله اعتبر الامكان) ان أريد الامكان الخاص يكون التعريف مختصا برأي الاشاعرة وان أريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق

(قوله لان الفاسد الخ) أي مادة أو صورة لايستلزمه كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح فان أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك

(لايستلزم المطلوب) وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة اليه

(قوله فانه يسمي عندهم دليلا) رعاية لظاهر ماورد فى النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيهما أدلة

(قوله المرصد السادس فى الطريق الذى يقع فيه النظر) قيل لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعى يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التى يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الي ماسبق فى مباحث النظر وأجيب بان مفهوم النظر مأخوذ فى مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بحث الصورة

(قوله لان الفاسد لايستلزم المطلوب) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيداً جسم وقد مر مابه التفصى فلا تغفل

يسمى عندهم دليلا ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الادراك اما تصوراً أو تصديقا فكذا المطلوب) الادراكي الذي يطلب بالنظر (فان كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه اليه (معرفا وان كان) المطلوب (تصديقا سمي) طريقه (دليلا وهو) أى الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الي ظن المطر (والقطعى) الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعى ويسمى الظني امارة وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الاول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمي (على العلة) كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا

(قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة أو مترتبة وأما اذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه اذ لا يمكن وقوع النظر فيها

(قوله وحينئذ يلزم الخ) أى حين عمم النظر فيه لاجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة وفيه اشارة الى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب اذ لهم أن يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فانه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقا ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ بحين اذ أريد بالنظر فيه النظر فى نفسه والنظر فى أحواله فوقع لبيان تغيير الاسلوب فى تناول المقدمات فيما وقع

(قوله ليتناول الخ) يعنى لولم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر فى أحواله فان حصل بالنظر فى نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان حصل بالنظر فى أحواله خرج المعرف مطلقا اذ لا يقع الترتيب فى أحواله فلابد من التعميم

(قوله برهانا انيا) أى المنسوب الي ان أي الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا

(قوله تعليلا) أى بيانا لعلة الحكم ولذا يسمى برهانا لميا أى منسوبا الي لم الدال على العلية

(قوله وحينئذ يلزم تناوله) أي حين أراد بالنظر فيه ماذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول أيضا المقدمات الخ كما قال ويتناول أيضا التصورات ايماء الى بعد ذلك التناول وكأن السر فى ذلك أن كون المقدمات الغير المرتبة طريقاً خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزءاً صوريا بخلاف المقدمات

(ويسمي عكسه) وهوما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلا) وبرهانا لميا ﴿ المقصد الثاني ﴾ المعرف تجب معرفته (قبل) معرفة (المعرف) لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها (فيكون غيره) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما (و) يكون أيضا (أجلى منه) اذ لوساواه في الجلاء أو كان أخفي منه لم يكن معلوما قبله (فلا يعرف) هذا تفريع على كونه أجلى أى لا يعرف الشيء (بما لا يعرف الا به) فانه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمي دوراً مضمراً كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) اشارة الى شرط آخر للمعرف أي لا بد من (أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز اذ لولاه) أى لو لا كونه مساويا (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه (فلم يكن مانعا) من دخول غير المعرف فيه (و) لا (مطرداً) وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المعرف أيضاً (أو خرج عنه بعض افراده) على تقدير كونه أخص اما مطلقا أو من وجه (فلم يكن جامعا) لجميع افراد المعرف (و) لا (منعكسا) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه

(عبد الحكيم)

(قوله قبل معرفة المعرف) قبلية زمانية وذاتية وكونه طريقا اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية

(قوله فيكون غيره) ولو بالاعتبار

(قوله لم يكن معلوما قبله) فان المساوي للشيء في الجلاء يكون في مرتبة والا خفى بعده

(قوله فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف

(قوله ولا مطردا وهو أن يكون الخ) لصدق نقيضه وهو أن بعض ماصدق المعرف عليه ليس يصدق عليه المعرف تحقيقا للعموم

(قوله ولا منعكسا وهو أن يكون الخ) لصدق نقيضه وهو ليس بعض مايصدق عليه المعرف صدق عليه المعرف تحقيقاً للخصوص

المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها
ولا يلتبس شئ منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم
كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص
وايد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشئ عن

(قوله فقد قالوا الرسم الخ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخلا فى التام لانه لايفيد تميز
جميع افراد المعرف ولافى الناقص لانه يفيد التميزعن كل ماعداه الا أن يقال انه ذ كربعض أقسام الناقص
وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه أو يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاخص
وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه فى مقام بيان أقسام
الرسم وتحقيقها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص لما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد
تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه
(قوله كيلا يتناول الخ) كالتعريف بالاعم
(قوله ولا يخلو عما هو منه) فى الصحاح أخليت المكان وجدته خاليا أى لا يوجد الرسم خاليا
عن فرد هو فى المرسوم كالتعريف بالاخص
(قوله لابد أن يفيد الخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى
التمييز في الجملة

(قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض مايغايره) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع
انه يميز المرسوم عن جميع مايغايره لاعن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين
وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية مالزم ان قوله يميزه عن بعض مايغايره مع
كونه في موضع التعريف للناقص أخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله
يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير فى وجود ناقص يميز عن كل
مايغاير المرسوم غاية مافي الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل أن يقال التعريف بالاخص تام غير جيد
وعدم الجودة لاينافي التمام بالمعنى المراد ههنا وهو التميز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة
شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم
بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن
بعض المغاير الذى هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو مايغاير الاخص المعرف مثلا لاعن بعض آخر
وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لاتستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام أيضا يميز عن بعض المغاير
بهذا المعنى فتأمل
(قوله وأيد ذلك الخ) اشارة الى ان التعريف بما يعم الشئ يفيد تصوره بوجه ماقال الشارح فى

غيره أصلا لم يكن سببا لتصوره وأما التميز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتى أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضى فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان أو رسما (ولا بد فيه) أى فى المعرف (من مميز) مساو للمعرف (فان كان) المميز (ذاتيا سمى) المعرف (حدا والا سمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام

(قوله فيجب أن يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب

(قوله ولا بد فيه من مميز مساو الخ) اما مغايراً له بالذات كما فى التعريف بالمركب أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد فهو من حيث انه معرف ظرف له من حيث كونه مميزا مساويا وقد يقال الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرف أوشأنه

(قوله فان كان المميز الخ) واذا اجتمع المميزان يسمي رسما أكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لان القسم المميز الواحد وادخاله فى القسم الثانى بأن يراد من المقسم الاول ان كان المميز ذاتيا فقط غير صحيح لانه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم الى ما يكون بالخاصة وحدها أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام والرسم الاكمل ليس شيئا منهما

حواشى المطالع تأييدا له الا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا وأريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع أفاد تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر فى حواشى شرح المختصر أن الطلب فعل اختيارى لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ماعداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتازعن جميع ماعداه ولاشك أن التعريف على الوجه الذى صورانما يتأتى بالنسبة الي من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم أن شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة أوعينها أو علم مجملا انه غيرها وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولاشك انه فى هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداه فليتأمل

(قوله ولا بدفيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءا له بل يجوز أن يحصل التميز التام من المجموع كمافى تعريف الخفاش بالطائر الولود فقيل ماذكره بناء على الاعم الاغلب وقيل المرادفى شأن المعرف

(قوله فان كان ذاتيا سمى حدا) أى ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج فى قوله والا سمى رسما على ماصرحوا به من انه رسم تام لكنه أكمل من الحد التام

الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاما وناقصا (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزءاً لشيء (وكل) متصور (كسبي) مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره (يرسم والا) أى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذى له تلك الخاصة (مركبا أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل

(قوله والمركب الخ) بيان لما يحد ومالا يحد وما يحد به ومالا يحد به

(قوله والا فلا يحد بهما] أى لا يقعان فى الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع أنه يحد به الانسان

(قوله وكل متصور الخ) بيان لما يرسم ومالا يرسم ولما يرسم به ومالا يرسم به

(قوله خاصة] ليكون مانعا شاملة لجميع افراده ليكون جامعا لازمة أى فى الذهن بينة اللزوم ليتحقق

(قوله أو العرض العام عند من يجوز أخذه فى الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على مايستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ماذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي فى شرح المطالع حيث أبطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا أفاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر أولى بذلك نعم فى كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ماذكره يوجب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل أطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام

(قوله اذ لم يقعا جزءاً لشيء) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزءاً لشيء مع انه يحد به الانسان الا أن يقال التركيب يعم التركيب من أجزائه

(قوله كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة فى الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فان كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) أى وان لم تلك المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالامثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثانى التعريف اللفظى وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع

(عبد الحكيم)

الانتقال منها اليه

[قوله تعريف بالمشابهة] أى بما به المشابهة فان تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الازمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك

[قوله ولما كان استئناس الخ] دفع توهم انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم ارتكبوا التسامح وعرفوا بالمثال ووجه الاستئناس كون الجزئيات أول المدركات

[قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ] اذ التعريف الحقيقى ما يكون تصوره سببا لتصور شىء آخر ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المفاد من التعريف اللفظى احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى

(قوله انما المراد الخ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسد ان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازانى حيث ذهب الى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال فى شرح الشرح الحد اللفظى عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو بالذاتيات وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح فجعل اللفظى والاسمى مترادفين وقال الشارح في حواشي العضدى وانما أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر فى مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمى فى مقام اللفظى وقال المحقق الدوانى وأنت خبير بأنه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك

له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم أنه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيق وأقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذى يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمي تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا وأريد تصوره بوجه أكمل

(عبد الحكيم)

المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية وأما اذا كان الغرض منه تصور معني اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهي وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجود وليس كل مايفيد احضار صورة حاصلة تعريفا لفظياً والا لكان جميع الالفاظ المعلومة أوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع وان أراد به انه يفيده بتوسط افادته العلم بأنه موضوع له فسلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعني يتبعه فتدبر

(قوله فمآله الي التصديق) أى التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الي استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدوانى من أن تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بأنه مالم يفهم معني اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا فى مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة

(قوله وهو طريقة أهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح فى حواشى العضدي وقد أشار بعض المحققين الى الفرق وان أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب فى حاشية الحواشى هو المحقق الطوسى حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشئ وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغويا بل هو السائل عن تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا

[قوله وحقه أن يكون الخ] اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية فى ذلك

(قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة أولا

فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداً له اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك رسماله اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمي تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك صورة مفهوم أو موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصوراً أى مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتي يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجري أن يقال للكاتب لانسلم كتابتك نعم يصح أن يقال لانسلم أن هذا حد للانسان أوأن الحيوان جنس له أوأن الناطق فصل له الى غيرذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناوقابلة للمنع فاذا أريد دفعه صعب جدا في

(قوله تصور حقائق موجودة) أى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان المعتبر فى كونه تعريفا بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التى لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لا شبهة فى أن لها حقائق في نفس الامر وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بازائها وأن تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اماحدوداأو رسوما كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود فى نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح

(قوله كان ذلك حداً له اسميا) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح أيضاً فى حواشي المطالع فالقول بان مطلب ماالشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب علي مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشى المطالع وغيره محل بحث اذ قدعرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به فى تلك الحواشي أيضا ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة فى أن التصديق بالوجود لايتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ماالشارحة أعم من معناه الاصطلاحى لايتم أيضا اذ لاشك فى أن المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهوما وقبل أن يتصورذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والا فلا ويقال أيضاً هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقديمه أولى

(قوله وان سهل فى المفهومات الاعتبارية) أى الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية وأما فى الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب أيضا كالحقائق الموجودة فى الخارج

(قوله النقض والمعارضة) أى ما هو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل

(قوله فان سلم الحد الثاني) أي حديته وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا

(قوله اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده أى لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال أن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشئ واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثانى بطل حدية الاول وفى بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلا لما يفهم من قوله بطل حده أي لا يبطل كونه تعريفا اذ لا تعاند بين مفهومي الحدين فى الصدق بل بينهما مغايرة فى المفهوم فيجوز أن يكون أحدهما حدا والآخر رسما أوكلاهما رسما

(قوله أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يخل بتماميته انما المخل به عدم تركيب أحدهما بالآخر

(قوله وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من أعلاه الى أسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل فى الامر الاشق ومعني دونه أن هذا الخرط أدنى منه في المشقة أو انه قبله وهو محفوف به لايمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط

(قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أى ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحيان انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

(قوله فان سلم الحد الثانى الخ) أي ان سلم حديته بطل حده اذلايكون لشئ واحد حدان وان لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لاتعاند بين نفس مفهومى الحدين المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية ويصدق الآخر صدقا عرضيا

ولان الاخص تميد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب فى الحد التام محصل لجزئه الصورى حتي اذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التى لايفهم السامع معناهافيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ فى المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه فى المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر

(قوله أنسب] ليكون التخصيص بعد التعميم

[قوله فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خلل في افادة المراد

(قوله بلا قرينة ظاهرة] بأن لا تكون قرينة أولا تكون ظاهرة

(قوله ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى أن المجاز أرده من المشترك وبه صرح فى حواشى المطالع من أن المشترك أرده من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز

(قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف أهل الفن في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا فالبعض على انه جزء حق لوقدم الفصل على الجنس لكان حداً ناقصاً وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لاجزء له غير الجنس والفصل لكنه لابد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام فى غاية البعد اذ لاشبهة فى أن جميع أجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك الشئ عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم أن يتحقق الحد

على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشئ عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه

(قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشى شرح المختصر أن هذه الثلاثة مرتبة فى الرداءة فان الالفاظ المشتركة أرده من الغريبة اذ لايفهم من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وأيضا الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم وفى الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية أرده من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقى ظاهرة في غير المقصود فلايفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشى المطالع أن الالفاظ المشتركة أرده من المجازية والمجازية أرده من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لايقال عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز أرده من المشترك كما ذكر في حواشى شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين

الدلالة على المقصود) وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

﴿ المقصد الثالث ﴾ الاستدلال اما بالكلي) كالحيوان مثلا (على الجزئي) كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثانى (وهو) أى ما يستدل فيه بحال الكلى على حال الجزئى (القياس وعرف بأنه قول) أى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهوجنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسلمة فى نفس الامر أولا (لزم عنه) أى عن ذلك

(قوله الاستدلال الخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكلي أو انتفاؤه عنه من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحققه فى جزئي مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئيا لذلك الكلي ومندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئى من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى ثبوته لذلك الأمر الكلى فهو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئى معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه تحت ثالث بأن علم علية الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال فى الجزئي المستدل عنه فوجد ذلك الأمر في الجزئى المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق بين الأقسام باعتبار الحيثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً اذا جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط

(قوله اما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول اشارة الى أن القياس الملفوظ انما يتحقق عند افادة الغير

(قوله لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول فى أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول واشهر فى المركب وليس فى مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقرارا أي كائن من قضايا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا

المراد فالمشترك أرده منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجازلانه غرابة ساذجة فليحمل كلامه فى حواشى المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لايظهر حينئذ كون المجازية أرده من الغريبة الوحشية اذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التى حكم أولابكون المشترك أرده منهافتأمل (قوله لانك اذاقلت قول من قضايا الخ) ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضاياقلت لان القول

القول (لذاته) أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشئ من المقدمتين كما في قياس المساواة أو غريبة لازمة لاحدي المقدمتين مغايرة لهما فى طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) أراد به المعقول لان المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على ماينبغى محتاج الى مزيد اطناب مشهور فى الكتب المبسوطة (وأما بالجزئى على الكلي) أي بحال الجزئى على حال الكلى (وهو الاستقراء) من استقريت الشئ اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما أو بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ) من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك

(قوله كما فى قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا فى الكبرى نحو ا مسا ولب وب مساولج فانه ينتج ا مسا ولج بواسطة صدق أن مساوى المساوى مساو ولاينتج ا مباين لب و ب مباين لج لعدم صدق مباين المباين مباين

(قوله كما اذا بين الخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا ينافى اللزوم لذاته ولا يخفى ان قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة وأما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكروه فلا

(قوله بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

[قوله ولايفيد الا الظن] وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئى وأما بعده فلا يفيد شيئا

جلس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما

(قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ماليس بجوهر لايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل مايوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

(قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف فى صورة معينة وأما بعد العلم فجهلية الا أن يستثنى تلك الصورة فقيل حينئذ تكون حجة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضا الا أن يحقق استقراء غير هذه المعينة باسرها

مع أن التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى (وأما بجزئي على جزئي) أي بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا) أي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه (والا) أي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر أصلا فان قيل)

(قوله وهو التمثيل) لأنه جعل جزئي مثلا لجزئي في الحكم

[قوله قياساً] من قست النعل بالنعل اذا ساويته به

(قوله فلا يتعدي الخ) اذ المفروض أن ليس شيء منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث

(قوله فان قيل لايلزم الخ] يعني انه اعتراض متعلق بموضعين فقوله فقد استدللت بأحد المتساويين أي من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والافلا تعلق بينهما فلا يتعدي حكم أحدهما الى الآخر لجواز أن يكون موجب التعدي المساواة وقوله لا بالكلي على الجزئي اشارة الي ابطال حصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي

(قوله وان لم يدخلا تحت ثالث الخ) فيه بحث أما أولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم أحدهما الي الآخر ينعكس بعكس النقيض الي قولنا كلما تعدي حكم أحدهما الي الآخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك أن التعدي ثابت في كل استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد قال القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي وأما ثانيا فلانا لانسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لايكون بينهما تعد أصلا لم لايجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما في كل قياس عقلي ويمكن أن يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لايستلزم أن لايكون أحدهما أعم من الآخر حتى لايتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين ويخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر ولذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلاثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل

لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدي به حكم أحدهما الى الآخر فانك (اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (قلت المقصود أنا أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو) الامر (الذي يفيدنا الحكم بها) أي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولايخفي بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس

[قوله فمثل هذا خارج الخ] لأنه استدلال بحال الكلي على الكلي من غير دخولهما تحت ثالث

(قوله مع انه الخ) فلا يكون القياس منحصرا في الاستدلال بالكلي على الجزئي

[قوله وهو معني اندراجه فيه] يعني انهم عرفوا الجزئي الاضافي بالمندرج تحت آخر وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوى أيضا

[قوله ولا يخفى بعده] لان الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه

[قوله وعدم جريانه الخ] يعني انه لو أورد النقض على حصر الاستدلال في الانواع الثلاثة وحصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي بهذه الصورة لايجرى الجواب المذكور بقوله وقد يجاب اذ ليس فيه الاستدلال بالكلي على الجزئي ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكلي ولا بأحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الانواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه

[قوله وههنا بحث آخر الخ] يرد على حصر الاستدلال في الانواع الثلاثة وهو انه قد يستدل بالملازمة بين الشيئين لاباشتماله

(قوله قلت المقصود انا اذا أثبتنا الخ) وبهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدى الي أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب أن في قولنا ان كل عدد

الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل في مثل قولنا اما أن يكون زيد في البحر واما أن لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل ﴿ المقصد الرابع ﴾ القياس وهو العمدة) لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية

[قوله فالصواب الخ] انما قال ذلك لان القول بان انتاج الاستثنائي لاشتماله على الشكل الاول على ماقالوا تحكم لان انتاج كل منهما بديهى والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لاحدهما على آخر حتى يقال ان انتاج أحدهما لاشتماله على الآخر

[قوله فراجعة اما الى الاستلزام] ان كان الاقتراني مركبا من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز أو الي الاشتمال ان كان مركبا من المنفصلة والحمليات نحو كل ا إماب أوج وكل ب د وكل ج د فكلمة أو للتقسيم لا للترديد

[قوله لافادته اليقين] اذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فانهما من حيث ذاتيهما لا يفيد انه أصلا

يعده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً الى ذاته ووجوده فى ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار أفراده فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثانى حاصل قبل والثاني فى القياس لان المقصود الاصلى فى مقدماته هو الثبوت والكلية

(قوله وأما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه) قيل ماتقرر بين المحققين من أن الاستثنائى عائد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور فى موضعه وان الاقترانى بجميع أقسامه عائد الى الشكل الاول بل الي الضرب الاول منه يحقق الاشتمال المذكور فيه وأنت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود وأما قبله فلا

(قوله اما الي الاستلزام أو الاشتمال فتأمل) فالاول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان اب فه ز والثانى كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا اماب اوج وكل ب د وكل ج د فكل اد وانما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله اما الى الاستلزام أو الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ماذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين

(قوله وهو العمدة) لافادته اليقين الخ) قد يقال فى وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل

وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي أوسلبي لكل افرادشيء) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي أو السلبي (للآخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعا) حاصلا بالبديهة فقد أشار الى كلية كبري الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتهما والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابي أوسلبي (لكل افراد شيء) هو الاكبر (ومقابله) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك

[قوله ثم يعلم الخ] كلمة ثم للتراخي في الرتبة لافي الزمان اذ لايجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان

[قوله فقد أشار الي كلية كبرى الخ] بقوله لكل افراد شيء وايجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل وأما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الاول وما قيل من أن في اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا أما في الاول فلانه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب كما في الاستقراء وأما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغري للشكل الأول والسالبة تستلزمها فينبغي أن تصلح لذلك غاية مافي الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغري الاول فمدفوع أما الاول فلانه اذا ثبت الأكبر لأكثر الاوسط فاما أن يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غايةمافي الباب أن تكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياساً وأما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة وهوأن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة

يرجعان اليه مطلقا أما مايفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما مايفيد الظن فراجع الى القياس الظني

(قوله فقد أشار الي كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه) في كل من اشتراط كلية كبري الشكل الاول وايجاب صغراه بحث أما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرئ أكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الأكبر لأكثرافرادالاوسط يحصل

الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وإيجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضاً أربعة وأنه لا ينتج الا سلبا كليا أوجزئيا يحتاج فى العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين) هما الاصغر والاكبر (الثالث) هو الاوسط ولابد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كليا (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث اما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الاصغر أعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا (لاجرم كان اللازم جزئيا) موجبا فى ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد

[قوله بحيث يمتنع الخ] يعنى لا يكفى فى انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط

[قوله فتكون ضروبه أيضا أربعة] لان الكبري الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية أو جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية أو جزئية

[قوله فى ضروب ثلاثة] هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبري الموجبة الجزئية أو بالعكس

الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا أن يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك وأما في الثاني فلانهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغري للشكل الاول والسالبة تستلزمه فينبغي أن يصلح لذلك غاية مافي الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لايقتضي أن يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول من السالبة ألا يري أن ظهور الانتاج فى باقي الاشكال باحدي الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب الذي يشترط فى صغرى الشكل الاول أعم من أن يكون حقيقة كما فى الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول أو حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشيء من ج ب وكل ماهو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان فى عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجي والارموي أولا ثم رجع الارموى وبنى رجوعه على مابنى وأجاب الجد عن مبناه فى فصول البدائع فمن أراد التفصيل فلينظر ثمة

(قوله وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان أقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول وأقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا ذكر

أمرين لشئ اما كليا أو جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخري منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدي المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج الا جزئيا موجبا أو سلبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) أي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه في كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (قد أفردلها فن) على حدة الا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه ﴿ المقصد

[قوله ضروب ثلاثة أخري] هي الصغري الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية أو الجزئية والصغري الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية

[قوله لانه بعيد عن الطبع] ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للايجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب

ضروبهما بتمامها وأبعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره أصلا وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب اليه بالنسبة الى الرابع وأبعد بالنسبة الي الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها

(قوله أي لزوم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد تجئ المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر

الخامس ﴾ ما هي الطرق القوية (وهنا طريقان ضعيفان) يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية (الاول) انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة (قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الاول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها) أى نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أى تتبعناها فلم نجد هٰهنا شيئاً منها (وهو عائد الى الاول) اذ مآله الى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر

[قوله وههنا طريقان الخ] ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل أول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صغراه وكبراه وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذكر قلت لتمسك البعض بهما وجريانهما فى صور كثيرة واليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين

[قوله في اثبات مطالبهم العقلية] أى التى يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التى يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما ليسا بضعيفين فيها اما الثانى فلأنه احدى الادلة الشرعية وأما الأول فلأنه لو جوز ثبوت حكم شرعى لا دليل عليه شرعا لزم جواز اثبات الشرع بالرأي

[قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة] المراد بها ما يقابل النظر أى اذا حاولوا نفى شيء نظرى الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لأنه يصدق عليها انه لا دليل على الضروري والا لكان نظريا ومالا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفى الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وهم لان ماعلم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لادليل عليه فما الحاجة الى الضم

[قوله اذ مآله الى عدم الوجدان) أي مآل الأول الى عدم الوجدان وابطال أدلة المثبتين انما هو

(قوله وههنا طريقان ضعيفان) لايذهب عليك أن هذين الطريقين لايخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل أول والطريق الثانى قياس فقهي أى تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين

(قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة) أى بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب أن ينضم اليه أو بالنظر وانتهاء النظرى الى الضرورى لايصحح القول بحصوله بداهة لاابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لايخفى

(قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فان قلت يجوز أن يكون الحصر دائراً بين النفى

وجوه الادلة فالتمسك بالاول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثانى) وهو أن كل ما لا دليل
عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار الى الاول بقوله (فاذ لولاه) أى لو لا وجوب نفي
ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لا نراها)
واللام في قوله (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه اذا جوز ثبوت ما لا
دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته

لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتهما يشعر عدم الوجدان فالدليل فى الحقيقة هو عدم الوجدان
بخلاف حصر وجوه الادلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه
والاكتفاء بعدم الوجدان

(قوله انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضرورى علما فضلا عن كونه
ضروريا فلوجوز ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز
أن تكون الخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضرورى معين لا اثبات له حتى يرد انه لا يلزم من
انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها وبما حررنا لك ظهر انه لادليل على خلاف الضروريات
فى نفس الأمر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ماوهم

والاثبات ويبقى القسمان لمانع قطعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفى الوجود بالاستقراء بمعنى
التتبع وعدم الوجدان

[قوله انتفت الضروريات] اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لادليل على ثبوته كيف ولوكان
عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلو جوز ثبوت مالادليل عليه جوز ثبوت خلاف
كل ضروري فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره أولا أنه لابد فى هذا الطريق من
ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين ثم نفيها ولا يكفى مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه أن خلاف كل
ضرورى ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين حتى يصح أن يقال هو من قبيل مالادليل على
ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضرورى وان كان
لايتأتى فيه نقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن لايتأتى فيه حصر
وجوه الادلة ثم نفيها كما لايخفى مثلا الضرورى في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها
ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ماوراءها ونحو
ذلك فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل مالادليل عليه جوزاثباته ولم يلزم هذا
لان انتفاء قوله كل مالادليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين أحدهما ان كل مالادليل عليه يجوز اثباته
والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لايلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل
الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفى يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لادليل على النفى الا

(و) انتفت (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الي الثاني بقوله (وأيضاً فان ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعنى أن غير المتناهى من جملة الاشياء التى لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهي (واثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه اما أن تريدوا به عدمه فى نفس الامر أو عدمه عندكم فان أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (فى نفس الامر ممنوع) فان تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء فى نفسه فان الصانع تعالى لو لم يوجد

[قوله وانتفت النظريات) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط في نفس الأمر والا لم تكن تلك النظريات علوما فلوجوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها والغلط فى مقدماتها فلا تكون النظريات علوما

(قوله يعني أن غيرالمتناهي الخ) فالمراد من قوله ان مالا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كانت الأشياء التى لادليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غيرمتناه لا دليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلوجوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررنالك ظهر انه لايتم التقريب بدون تلك العناية اذ كون الأشياء من جملة مالا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهى وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل فى المعدات

عدم دليل الثبوت كما لايخفى فلا وجه لوجوب النفى فى البعض فتأمل

(قوله يعنى ان غيرالمتناهي الخ] فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب ولان اثبات أن مالادليل عليه غير متناه بالوجدان

العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان أردتم الثاني فنقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشئ في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم (أن يكون الاجهل بالدلائل أكثر علما) لان جهله بدليل أي شئ كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده

(قوله عدم الدليل عندكم الخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لانه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شئ عند جميع العقلاء محال

(قوله وكونهم جازمين الخ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الادلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه

[قوله والا لزم علم العوام الخ] فان قلت المرادعدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لايمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

[قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لماكان علما الخ] فيه بحث لانه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة ففى هذه الصور أعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شئ لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفى ذلك الشئ علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وأبطله في نفس الامر وهذا الابطال لايتأتى فى نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك أن تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئاً عن دليل ضعيف كادلة أهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقى اذ لااحتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكراً لكون مايستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفى الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور فى الواقع لاالتزامه ثم ان اللازم فى التحقيق وان كان جهلية أحد الاعتقادين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لاينكر علمية الحاصل عقيب

لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل أوفر علما بالاشياء (مع أنه) أى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجهل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضرورى) معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) أى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أى فيما لايتناهي وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها (وأيضاً) ان صح

(قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لأنه فرض ان مالا دليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقية النقيضين ولو نظر الي أن اعتقاد العالم علم فى نفس الأمر يلزم اجتماع النقيضين

(قوله وفى نهاية العقول الخ) اشارة الي انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شقى الترديد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار أولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق العلاوة بالشق الثانى أظهر لانه أقرب

العلم بالدليل بل يقول باثنينية الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه

(قوله وفى نهاية العقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان تحمل على مايفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم أرجعه الي العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد الشق الثانى من شقى الترديد والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كما لايخفي

[قوله لايتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا] فيه بحث لجواز أن لايكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ماسيجيء

ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت (فيلزم من عدم دليل الطرفين) أى الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معا فى شئ واحد (لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا) فانا اذا لم نجد مع انسان مايدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلاشبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتي يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا (وأيضاً يلزم هنا) أى من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود (اثبات ما لا يتناهي)

(قوله وأيضا ان صح الخ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال

(قوله يستلزم الخ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على أحد النقيضين فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والمجيب بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان أحد أدلة النفى عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت

[قوله لا يقال الخ] ابداء للفارق بينهما بطريق الآن

(قوله وأيضاً يلزم الخ) يعني أن مالا دليل على ثبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزما للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهي فى الخارج بخلاف مالو كان عدم دليل الثبوت مستلزما للنفى فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ماقيل أن غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته من القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص أعنى الامور التى لا دليل على انتفائها وثبوتها ولا ماقيل انه كما لايلزم القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته اثبات مالا يتناهي كذلك القول بأن مالا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفى الصانع على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب

[قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين الخ] فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ماذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتي يرد المحذور في ذلك لان كل أمر اما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم

[قوله اثبات مالايتناهي وهو ممتنع] فيه بحث أما أولا فلانا لانسلم ههنا عدم دليل النفى حتى يلزم اثبات مالايتناهي حينئذ لان لامتناع مالايتناهي أدلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله

وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) أى من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء (نفيه) أى نفى ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) أى نبوة من لا نجد دليلا على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم) ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثانى) أى الجواب عنه (فالفرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتي يتجه علينا أنه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض (أنه لا فارق بينهما) أى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه اثبات ما لا يتناهي (وانما يتمشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوي عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة * الطريق (الثانى) من ذينك الطريقين

(قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم

(قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفى نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته كالدليل القاطع على انه لانبي بعد محمد صلى الله عليه عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ماقيل انه لا يجرى فيمن قبل نبينا عليه السلام

(قوله وانما يتمشى هذا الجواب) أى المذكور بقوله وأيضاً ان صح الخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة

(قوله ودعوي عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة

(قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم أصلى فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشئ على ماكان عليه

وهو ممتنع اذ لاامتناع على ذلك التقدير ويمكن أن يقال ليس المراد أن غير المتناهي مما لادليل على نفيه حتي يرد ماذكر بل ان مالادليل على نفيه من الممكنات غير متناه فحينئذ يلزم ثبوت مالا يتناهي الممتنع وأما ثانياً فلان الفرق باستلزام المحال فى بعض الصور لايفيد لانه مشترك كما فى أن لايوجد الله تعالي العالم الدليل عليه وفى الكل مما لم يثبت ولا يثبت

(قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غيرجار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه

[قوله مع ظهوره] اذ العدم أصل

الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا (من اثبات علة مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه (وهو) أى هذا الاثبات بطريق اليقين (مشكل) جدا (لجواز كون خصوصية الاصل) الذى هو المقيس عليه (شرطا) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعا) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أى في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة فى كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (أحدها الطرد والعكس) وهو المسمي بالدوران وجوداً وعدما أى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ماقالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح فى الشاهد ثم اذا

(قوله ويطلقون الخ) مع كونه حاضراً ناظراً

(قوله من اثبات علة) وهي مايستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك فى الحكم

(قوله أحدها الطرد والعكس) قد اختلف فى افادته العلية على مذاهب أحدها وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظناً وثانيها يفيد قطعاً وثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً

(قوله أى كلما وجد الخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على مافي القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك

(قوله وكلما عدم عدم الخ) هذامعنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد فانه فى الوجود وذلك في العدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلى ايجابى والعكس حكم سلبي فسهو لان العكس أيضاً حكم كلي ايجابي الا أن طرفيه عدم وكذا ماقيل انه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيا نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك وكيف ولادخل له في علية المشترك

[قوله والعكس] هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي ويحتمل أن يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيا نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما فى الشرح حينئذ تعبير باللازم

تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع علي هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدما فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولوصح) ماذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوى لعلته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضاً كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح فى العقل مما

(قوله واذا زال الخ) بأن لايكون اضرارا أو يكون اضرارا لاجل جناية سابقة أولاجل عوض لاحق

(قوله كون المدار صالحا للعلية) أي أن يكون باعثا لا مجرد أمارة ومعناه أن يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة

(قوله وليس شيء من المدارات الخ) أى ليس باعثا وان كان امارة والا لما كانت معلولا أو شرطا أو جزءا بل علة

(قوله فليس الاستدلال الخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرده طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التى هو أحد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل

(قوله وأيضاً الخ) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار فى المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا فى الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث غاية مافى

(قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة فى اصطلاحهم مايؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا مايستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففى صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفى غيرها لادوران فلا الزام وستجيء الاشارة الى هذا المعنى

(قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام علي أن صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية وأجيب بمنع اعتباره فى الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح فى تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا مالم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل

لا يتيقن به أصلا وان جاز أن يظن والمقصود ههنا انما يتم باليقين دون الظن (وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارنا) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفى هـذا الاحتمال) أى احتمال كون المؤثر أمراً مقارنا (بوجوه * الاول الرجوع الى أنه لا دليل عليه) أى على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثانى أنهما) أى المدار والدائر (متلازمان علماً) يعني أنه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا فى الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئاً غيرها أى أصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا أن هذه الوجوه هى العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالمتضايفين) كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أى كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أى لذلك الغير فان كثيراً من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أنا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة واذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما

(عبد الحكيم)

الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في افادة الدوران اليقين بالعلية

(قوله متلازمان) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقى اذ العلم بالدائر وان كان معلولا لا يستلزم العلم بالمدار اذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة ألا ترى ان العلم بالقبح لا يوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له فى كون المدار علة للدائر بل أراد به معنى اللزوم أى العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجودا وعدما كما فسره الشارح وانما اعتبر اللزوم في العدم أيضاً مع أن اللزوم في الوجود فقط كاف فى ثبوت علية كما أشار اليه الشارح فيما سيأتى بقوله يعنى ان قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه وينتفى عن المقارن على خلاف ماقاله المانع من انه يجوز أن يكون المقارن علة دونه ولذا قال ههنا فدل على انه العلة دون ما يقارنه وقال فيما سيأتى فيكون علة له بدون الحصر

بالتأثير وأنت خبير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة وأما المعتزلى فربما خالفهم فى ذلك فالاولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) يعنى أن قولكم العلم بالمداروحده يقتضى العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشئ لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار (لجاز استناد المتحركية الى) علة (غير الحركة) مع دوران الاولى على الثانية وجوداً وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا ان سلم التغاير) بين المتحركية والحركة أى لا تغاير بينهما عندنا فلايتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال (فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا

(قوله يعنى ان قولكم الخ) أى ان ماقلتم انما تثبت العلية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكمين أحدهما أن لايوجد في غير العلة وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العلية انما تتوقف على أن مايقتضي العلم به وحده العلم بشئ آخر علة لا ان كل علة لشئ يقتضى العلم به العلم بذلك الشئ فان الموقوف على هذهالمقدمة أن مالا يكون علة لشئ لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشئ ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشئ يقتضى العلم به وحده العلم بذلك الشئ

(قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعي وهو ان العلم بغير المدار لايستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له وأما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتنى على هذه المقدمة فان الذى يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل مايقتضى العلم به العلم بشئ آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشئ يقتضي العلم به علم ذلك الشئ ويمكن أن يجاب بان وحده فى قوله العلم بالمدار وحده يقتضى العلم بالدائر حال من ضمير يقتضى والاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم أن لايعلم الدائر عندنا مالم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ماذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتأمل

أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية هنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح فى دلالته على العلية القدح فى العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذى زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان لازم المدار) وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذى هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذى هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا (والا) أي وان لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي فرضناه مداراً (مداراً) لانه ان كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان أعم لم يكن المدار مداراً عدما هذا خلف (قلنا لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد المدار (دونه فى صورة النزاع) أى نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه فى صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب (وثانيها) أى ثاني الامور التي هى أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثا أو لونا أو كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية في السواد (أمراً آخر) سوى هذه الاقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها)

(قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هذا على تقدير أن يشترط فى العلة كونها مؤثرة وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على مانقلناه سابقا فالتقرير ظاهر

(قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم فى الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة

(قوله السبر) فى الصحاح سبرت الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره

(قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا نفى كون المقارن مؤثراً وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فليتأمل

(قوله وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ماغوره

أى ثالث الامور التى هى أشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد في الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهي أي الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الايجاد لكان قادراً على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقا لم يكن قادراً على الايجاد أيضاً (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) أيضاً (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة فللمعتزلى أن يقول انما حكمت بأن مريدية الله تعالى

(قوله وهو القياس الخ) أى قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أى يحكم لعلة بينهما فقوله لعلة متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف أي لعلة مشتركة بينهما في زعم القائس

(قوله قياس الطرد) أي طرد حكم الاصل في الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً فيكون الطرد فى الاثبات أو عدمياً فيكون الطرد فى النفي وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل في مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذا التالى وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم في الأصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فنى قياس الايجاد في عدم المقدورية على الاعادة مثلا يرجع الى قولنا لو كان العبد قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة لكنه ليس قادرا عليها بالاتفاق فلا يكون قادرا على الايجاد أيضاً فظهر الفرق بين قياس الطرد في النفي وبين قياس العكس

(قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا) أى بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب النجار في أحد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات

معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وأن يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لأمر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت فى بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة فى وقت واحد فى محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثانى أيضاً باطل لانه اذا كانت

(قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد فى الأزل

(قوله والصفات الجائزة معللة) أى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالي اذ لا يلزم تعدد القدماء

(قوله واجبة له تعالى) فتكون ثابتة فى الازل

(قوله والواجب لا يعلل) بأمر مغاير لذاته تعالى اذ لو علل لكان علته في الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ماتوهم ان كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات

(قوله لان القدرة المتعلقة بالايجاد الخ) لما سيجيء في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة وان المعتزلة اتفقوا على انه يستحيل أن توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور أصلا

(قوله بايجاد شيئين) اذ ليس الاعادة الا الايجاد فى وقت ثان

(قوله بطلان التفاوت بين القادر والاقدر) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وماقيل انه يجوز

(قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل) سيرده فى الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لايمنع استنادها الي صفة أخرى واجبة أيضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم

(قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد أولي من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر بالاعادة وفى استحالته منع

(قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ) قيل لم لايجوز أن يرجع التفاوت الي الكيف دون الكم

القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتنى الى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة أيضاً واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على أن الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الاول قولهم ما لادليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذى من أنواعه رد الغائب الى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم ف الاصل معللا بعلة موجودة فى الفرع ولهم فى بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفي مباحثه ثم قال الطريق الثانى في اثبات علة الاصل فى الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهى بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التى جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التى يطلب بها

أن يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه ان القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لاتقبل الشدة والضعف

(قوله ظهر الفرق) لانه لايلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد

(قوله جعل) أي الامام وما قيل من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقا لاثبات علية المشترك فان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل ولو في زعم القائس فطريق ثالث في اثبات علية العلة فوهم لان مجرد زعم القائس كيف يكون طريقا لاثبات العلية

(قوله واعلم ان عد الالزامات الخ) اذ الالزامات لاتزيد على اثبات الحكم فى الفرع بوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل على زعمه على قياس القياس المركب الاصل وانه ليس من من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لاينافى اشتمالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على أن خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل وبعليته التى يدعي المتمسك انها علة ولذلك لايشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو في زعم المتمسك طريقاً ثالثاً فى اثبات علية علة القياس فيقول الخصم مازعمت من تعيين الحكم وعلته عندى غيرواقع بل ان تعين الحكم فبغير تلك العلة وان تعين العلة فلغير ذلك الحكم أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ماهو الصحيح

اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ﴿ المقصد السادس في المقدمات ﴾ أى القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذى هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل فى الادلة القطعية وظنية تستعمل فى الامارة (فالقطعية) أى اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن

(قوله أى القضايا الخ) فاطلاق المقدمات عليها باعتبار ان من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة وفى توصيفها بقوله التي يقع فيها اشارة الى وجه ايرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر وهو انه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فمباحثها من تتمة مباحثه وفى توصيف النظر بقوله المتعلق اشارة الى وجه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فان القضايا المذكورة لاتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو فى نفسه فعلى الأول وقوع النظر فى المقدمات هو وقوع النظر فى الاحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه وعلى الثانى الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قيل ان النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق الذى هو الدليل فوهم لان ههنا نظرا واحدا يقع فى القضايا ولا نظر يقع فى الدليل ولو سلم فانما يصح اذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب

(قوله مطلقا) أي يقينياً كان أو ظنياً

(قوله على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أى هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة فى قوله فالقطعية

(قوله مع مطابقته للواقع) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطيء والظن الغير المطابق

(قوله واعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا) فلا يحتمل النقيض أصلا لافي الحال فخرج الظن المطابق ولا في المآل فخرج تقليد المصيب لانه لعدم استناده الى موجب يحتمل النقيض مآلا

فان الالزامات من حيث هي أقيسة طردية أوعكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الي الخصم وقد عقبه الخصم بانكار أحدهما هذا وأنت بعد ماعلمت خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل

(قوله فى المقدمات أى القضايا الخ) انما أخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع ان العكس يري أنسب بما سبق بيانه فى المرصد السادس من أن المعتمد بحث الصورة ثم قوله أى القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهى على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع فى الكل والجزء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية ان شأنه ذلك لا انه لايستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس

(قوله واعتقاد انه لايمكن الا أن يكون كذا) لاخفاء فى خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب

يكون الا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التى هى المبادى الاول (سبع * الاولى الاوليات) وهى (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلى عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفي أيضاً على الاذهان المشتعلة النافذة فى التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هى قريبة من الاوليات (نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هى قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولناهي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهى (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة و كون النار حارة وتسمي هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا

(قوله والمراد الخ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقيلية شاملة للنظرية لكن المراد ههنا الضرورية بمعونة البيان

(قوله عند الكل) أى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات

(قوله لخفاء في تصوراته) اما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية

(قوله قريبة من الأوليات) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها الا أن فى الأوليات بلاواسطة وفى القضايا المذكورة بالواسطة

(قوله فالقضية الخ) اشارة الى أن قوله نحو الخ مثال القياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه أصلا لها وان كان الظاهر أن يقول نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين

(قوله بمجرد الحس) أى بدون التكرار والحدس واخبار جماعة

(قوله أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أهى احدى القوى المدركة المشهورة أم لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احداهما فالظاهر انها الوهم فالمعانى الجزئية الجسمانية التى

باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكأنه أخرجه بالقيد الاخير اذليس فيه اعتقاد انه لايمكن أن يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لايكون الا كذا فتأمل

(قوله والمراد ان القطعية الخ) أى ليس المراد بالقطعى المعنى الاعم المتناول للنظرى

(قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهى زوج) هكذا في أكثر النسخ والاوجه فى العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الاحكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدى الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا

ادراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشى شرح مختصر الاصول العضدى

(قوله ويعد منها الخ) يعنى ان بين الوجدانيات والمشاهدات عموما وخصوصا من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجدانيات وليست بمشاهدات ويجتمعان فيما تعلمه بالحس الباطن

(قوله واعلم الخ) المقصود تحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلية العقل فى تلك القضايا الجزئية في الانسان

(قوله لا يفيد الاحكما جزئياً) اذ لاسبيل له الا الى الادراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئى فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا فى شرح حكمة الاشراق

(قوله فمستفاد الخ) أي استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا فى المحاكمات فهو حكم أولى موقوف على تكرر الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انها تجرى مجري المجربات

(قوله فلولا ان العقل الخ) فلأجل هذا التمييز كان للعقل مدخل فى الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف تهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت

(قوله وتسمي هذه وجدانية الخ) اعترض عليه بان الوجدانيات لاتختص بالعقلاء بل توجد في البهائم أيضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لانزاع فى حصولها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن اللهم الا أن يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن أن يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها مانجده بنفوسنا اذ لادخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا

(قوله وأما الحكم بان كل نار حارة الخ) وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها

أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ (الرابعة المجربات) وهى (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولابد مع ذلك من قياس خفي هوأن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لابد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (الخامسة الحدسيات) وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك (كعلم الصانع باتقان فعله) فانا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر فى تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلى

(قوله من قياس خفى) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة وعن قضايا قياساتها معها لان القياس فيها لازم للطرفين

[قوله لم يكن اتفاقياً) أي حاصلا بمجرد توافقه مع ذلك الشئ فى الوجود بسببه من أن يكون ذلك الشئ بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سببا له

[قوله وذلك مثل حكمنا الخ) أورد مثالين من قبيل الفعل اشارة الي أن المجربات لا تكون الا من قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة

(قوله الحدسيات الخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة الي الحدس بمعني السرعة فى السير ولذا عرفه البعض تسامحا بسرعة الانتقال من المبادي الي المطالب

[قوله حدس قوى الخ) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات

(قوله لم يكن اتفاقيا بل لابد الخ) فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لاسبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها أسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعني مافهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتباً دائمياً أو أكثريا يحكم العقل بان فى السقمونيا سبباً للاسهال وان لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق أي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان نشأ من السقمونيا نفسه بل من شئ آخر اتفق تحققه مع الشرب

(قوله الخامس الحدسيات الخ) وقد تكون الحدسيات من الظنيات لامن الضروريات القطعية والا لما جوز العقل نقيضها والعقل يجوز فى المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في المجربات والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحداً وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل فى ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر فى التواتر عدداً معينا فقد أحال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ مايقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفى وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شأنه

[قوله ولابد فى الحدسيات) أى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلا عن تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين المجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس

(قوله كحكمنا) أى الذين لم يشاهدوها

[قوله من تكرار) أى تكرار السماع

(قوله وقياس خفى] وهو لو لم يكن حقا لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن التالى باطل

(قوله وان تكون مستندة الخ] لانه اذا كانت مستندة الي المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام في الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمدا لكثرتهم بخلاف ما اذا كان عقلياً فانه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ

(قوله ولابد في الحدسيات من تكرار المشاهدة) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهدة الصفة المتقنة ويؤيده ماذكره قطب الدين الرازى في شرح الشمسية من انه اما أن يحتاج العقل فى الجزم الي تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى أولايحتاج فان احتاج فهى المجربات وان لم يحتج فهى الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم نادراً اتفاقيا مما لاشبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ماذكر ههنا هو الحدسيات التامةوقد تؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه والى هذا ينظر قول الرازى في شرح الرسالة فانه لايحتاج الى تكرار المشاهدة

ان

أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات (السابعة الوهميات فى المحسوسات) فان حكم الوهم فى الامور المحسوسة صادق (نحو كل جسم فى جهة) فان العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجري الهندسيات شديدة الوضوح لايكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات

[قوله لا يقع فى العلوم بالذات] أى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما فى قولنا محمد ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي فان صغراه من المتواترات

[قوله الوهميات) لم يعرفها لما مر فى الحدسيات

[قوله فان حكم الوهم الخ] تعليل للحكم المقدر أي انما عد الوهميات فى المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم فى جهة أو كلياً كما فى مثال المتن

(قوله صادق) أي في الجملة وهو ما اذا شهد به العقل على مافى شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فما قيل من أن القول بأن حكم الوهم فى المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ

(قوله نحو كل جسم فى جهة) فان قلت الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم حكما كلياً قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله فى غير المحسوسات أيضاً فان شاهده العقل كان والافلا .

(قوله فان العقل يصدقه) أى في الجملة على ماهو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه اما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما فى قولنا هذا الجسم لا يكون فى مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون فى مكانين

(قوله فلذلك لايقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج من قولنا وكل من هذا شأنه نبى قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها

(قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات فى المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلاقاتهم أيضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس له هى

والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى أمر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج الى أمر ينضم الى القضية التي يحكم

(قوله والمعقولات الصرفة) وان كانت غير مختصة بالمجردات

(قوله باحكام المحسوسات) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات

(قوله ان العمدة) أى باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً

(قوله ثم القضايا الخ) لكونها في حكم الأوليات كما مر

(قوله ثم المشاهدات) أي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه في المشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيدهما بذلك لظهوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاما جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية

(قوله ثم الوهميات) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الي شهادة العقل بها

[قوله أن يقنع) من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمحاربة متعلق بقوله جاحدها أي لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جحوده على سبيل المخاصمة والمحاربة بخلاف ما اذا كان جحوده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيها

[قوله غيره] أى من الحواس

(قوله ثم المشاهدات) أى نوع منها فقط وهو الذى يستند الي الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة أصلا كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لابد في المشاهدات أيضا على مامر في ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره هنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما تبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك علي مابين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر

العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادى لتلك القضية فان كانت لازمة فهى القضايا
التى قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسهولة فهى الحدسيات
أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول أو يحتاج اليهما معا فاما أن يكون من
شأنه أن يحصل بالاخبار وهو المتواترات أولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى
أمر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات فى التجربة والى أمر
آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفى ولك أن تدرج الحدسيات فى هذا القسم
لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفى معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل
بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله * (و) المقدمات (الظنية) التى تستعمل في الامارة
فقط (أربع الاولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه اذا
سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق
عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم
قبيح أو عند الاكثر كقولنا الاله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال

[قوله يكون مبادى الخ) اذ الأجنبى لايحتاج حكم القضية اليه
(قوله بسهولة] غير محتاجة الى الحركة
(قوله ولك أن تدرك الخ) يعنى أن الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة
لاتحتاج اليها على ماعرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليها وان راعيت حال
العقليات أدرجتها فيما يحتاج الى أمر ينضم الى القضية لكن ادراجها فى القسم الثانى أولى لان التعويل
على مافى الحدسيات مطلقاً على القياس الخفى ولذا لو تكرر المشاهدة فى حسياتها ولم يحصل القياس لايحصل
الحكم هكذا ينبغى أن يفهم هذا الكلام
(قوله كقولنا الاله واحد) فانه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث
ثبوته بالبرهان قطعياً

(قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج اليها فى بعض الحدسيات قد سلف فلعل
ادراجها فيما قبلها لذلك
(قوله كقولنا الاله واحد) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقيلية
قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها وأما اذا لوحظت بدليلها القطعى اليقينى
فهى قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا مايقابل
اليقينية على ماسبق هذا الاصطلاح فيشمل المجربات الخالية عن اليقين

وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أى المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الاولى) انهم اذا أرادوا نفى عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كنفي مسئلة الوحدة) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف فى ايجاد الخلق

(قوله فالمشهورات) أي المعدودة من غير اليقيلية فخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد

(قوله لتطابق الآراء) كلها أو بعضها

[قوله اما لمصلحة عامة] نحو العدل حسن والظلم قبيح أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالما أو مظلوما أو تأديبات شرعية أي تطابق عليه الآراء لكونه مما أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة أو انفعالات خلقية أي تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند أو مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر بل بيان أسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار ممل على ما في المحاكات

(قوله نفى عدد غير متناه] لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفى مالا يتناهي آحاده وان نفى غير المتناهى ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل أراد به غير متناه مراتبه يعنى نفى العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله أرادوا اثبات عدد غير متناه

(قوله إما لمصلحة عامة الخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما فى المثال المذكور أعنى لااله الا الله عن تفصيل السبب الذى ذكره فتأمل

(قوله نفى عدد غير متناه) أى سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة الي مالا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله أي عدد كان والقرينة على ماذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتناهى معناه الظاهر حتي يرد أن يقال لاحاجة بنا الي نفى العدد الغير المتناهي لتعيين الواحد فالظاهر أن يقول نفي عدد أى عدد أو نفى عدد متناه

فلو ثبت اله ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا فيلزم آلهـة لا تتناهي وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كـفي مسئلة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولي من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كـفى مسئلة عدم جواز تعلق (قدرة) واحـدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحـدة الحادثة لا تتعلق فى وقت واحد فى محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهي وهو محال وكذا اذا أرادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما أن لا يثبت عدد) أصلا وهو باطل (أو يثبت عدد غيرمتناه) لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فانه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فاما أن

[قوله فلو ثبت اله ثان الخ] المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة لان الكلام فى نفي مراتب الأعداد الا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثانى والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة

[قوله العلم الواحد الحادث) بخلاف القديم فانه يتعلق بما لايتناهى

(قوله هذا خلف) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم

(قوله القدرة الواحدة الخ) قيد بالواحدة احترازا عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة فى محلين كالقدرة القلبية والعضوية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد فى محل واحد وبقوله من جنس واحد أي من نوع واحـد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين كالقدرة الواحـدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعرة فانها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولا على سبيل البدل لان القدرة عندهم مع الفعل

(قوله أو يثبت الخ) عطف على قوله فينتفى العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطا اشارة الى أن كلمة أو للتنويع لا للترديد

(قوله وعالميته أمر واجب) بخلاف عالميتنا فانها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد

(قوله هذا خلف) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ماذكره في القادر والاقدر

(قوله وعالميته أمر واجب) يحتمل أن يشير به الي عدم النقض بعدم علمنا بمالايتناهي مع انا عالمون

لا يجب كونه عالما بأ كثر من واحدو هو باطل اتفاقا أو يجب كونه عالما بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فانهم أثبتوه بهذه الطريقة (فنقول) فى بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الاولوية) بين عدد وعدد (فى نفس الامر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الاعـداد رجحان وأولوية على بعض فى نفس الامر فجاز أن يكون الثاني مثـلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الاولوية (فى ذهنك لا يفيد) اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا أن يقال مالا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الاول وهوأن عدم الاولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشئ الذى هو عدد من الاعداد مثلا (حكم مثله) من سائر الاعـداد فان المثلين يتشاركان فى الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لايتناهى من أمثاله واذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو أيضاً قلنا ما ذ كره اعادة للدعوى بعبارة أخرى مع أنه (لزمـه) فى صورة الاستدلال على نفي الاعـداد (نفي الواحد) أيضاً لانه مثـل الثانى والثالث فاذا انتفيا انتفي الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العـدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عـدد صورة منوعة هى مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة أصلاولزمه فى صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد

علمنا بما لا يتناهى لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال

(قوله ماذكره اعادة الخ) فيـه بحث لان الدعوي انه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الاعداد متماثلة وحكم الامثال واحد

(قوله فان قيل الخ) لايخفى أن المذكور سابقاً ان الواحد مثـل الثاني والثالث فلو انتفى الثانى والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض

(قوله ان كان العدد الخ) الملازمة ممنوعة لانه يلزم تماثل الكل والجزء

(قوله صورة منوعة) سواء كان أمرا وجوديا أواعتباريا

بأ كثر من معلوم واحد فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لايحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم وقد يجاب أيضاً بان المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة

(قوله كان الواحد مثلا له) فيه بحث لان مجموع أنفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غـير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الـكم

آخر أشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة عدم العالم) فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذى ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما تحققته (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لادليل علي امتناعه تجويز ما قام الدليل علي امتناعه (والا) أى وان لم يمتنع ما لا يتناهي من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص أمراً محالا فلا يتم الاستدلال * المقدمة (الثانية) وهى قريبة من الاولى (انهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقا (كنفى المعتزلة قدم الصفات) أى قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) فى القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف (و) كنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو) أى علمه (مساو لعلمنا) لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فتماثل الله) فى أنها ليست متحيزة ولا حالة فى متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا أو كون

(قوله واذا يلزمهم) أي ان استدل على نفى الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشئ الخ عطف الشرطية على الشرطية

(قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع فى قوله مع انه لزمه لانه فى قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفى الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز أن يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى أيضاً

(قوله اذ ليس يلزم من تجويز الخ) فان قلت ان سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ماسبق لاهذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهوان ماامتنع لقاطع أولى بالعدم

الممكن واجبا (وضعفه) أى ضعف ما حكموا به من التشارك فى صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لاحاجة بنا الى اظهاره ألا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة فى الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة فى عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها * المقدمة (الثالثة) أنهم اذا أرادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا (هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و) اذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا (هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة (فى الافعال) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفي عنه (وهو) أى الكمال في الافعال هو (الحسن و) النقصان فى الافعال هو (القبح و) يعتبر أيضاً (في الذات) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه (و) فى (الصفات) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه (وانما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان (لو قبلها) أى تلك الصفة (الذات) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختاراً مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالا لها) أى للذات لائقا بها فى نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات ﴿المقصد السابع﴾

(عبد الحكيم)

(قوله ألا ترى الخ) فيه بحث لان القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد فالتنوير المذكور لامعنى له والصواب أن يقال الاشتراك فى صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع

(قوله موقوف على انه موجب بالذات) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له وليس حاصلا له في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته) قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلى بجميعها) كذلك (أو مركب منهما والاول) هو الدليل (العقلى) المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلا (والثانى) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه) حتي يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول (وانه لا يثبت الا بالعقل) وهو أن ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذى نسميه بالنقلى) لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) إنه قد يقسم الدليل الى ثلاثة أقسام فيقال (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها

(قوله الدليل اما عقلى الخ) هذا التقسيم اذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا أريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد والاظهر أن يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى أحواله

(قوله لايتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الرأى

[قوله فانحصر الدليل) أى بعد التأمل

[قوله ثم انه الخ) أشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الي الدليل الى أنه معطوف على قوله الدليل اما عقلى لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفا على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلى لانه حينئذ تكون هذه الاقسام المذكورة أقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ماوقع فى كلام البعض

[قوله تارك المأمور به عاص) أى تارك ماثبت بالامر المطلق أعنى الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعا لقوله تعالى أفعصيت أمري وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم لانه لايدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل في الكبري

(قوله تارك المأمور به عاص) أي أمراً مطلقاً وانما قيدنا بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص

من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقلى والنقلى فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام * أحدها ما يمكن) عند العقل أي مالا يمتنع (عقلا اثباته ولا نفيه) حتي لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع

[قوله هذا تارك المأمور به] فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل

[قوله فلا بأس الخ] أشار به الى أن الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم

(قوله أي مالا يمتنع الخ] لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه أن يجوز العقل اثباته ونفيه وذلك علم بالامكان الذاتى وليس امكانا ذهنيا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما فسره الشارح بقوله أي لا يمتنع من حيث العقل أى لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه

(قوله حتى لو خلى العقل] أى عن جميع العوارض الغريبة مقارنا مع طبعه أى حقيقته وترك مقارنا مع ماعنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفى ولا اثبات لانه لما لم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفى ولما لم يحكم بامتناع النفى لم يحكم بالاثبات

(قوله مثل وجود الخ) فان صحة النقل تتوقف على صدق المخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه عالما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

(قوله هذا تارك المأمور به) انما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على أن المراد بالعقلى ههنا مايقابل النقلى فيندرج فيه الحسى

(قوله وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع فى كونه عقلياً فان العصيان فى اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الي الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثانى عد الشارح

و كونه عالما قادراً مختاراً (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداهما نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل) العقلى (الدال عليه و) يمكن أيضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿ المقصد الثامن ﴾ الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب أولا (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور

[قوله بامكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من أن العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود لابد له من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جمهور المتكلمين

(قوله ثم يثبت كونه عالما الخ) اكتفى ههنا على كونه عالما مع انه لابد من اثبات كونه قادرا مختارا اما للاحالة على ما ذكر سابقا فحينئذ لابد من اثبات قدرته وارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف فى بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الي أن التحقيق أن ثبوت الارسال لايتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بايجابه تعالي وعندى أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط فان الجهال فى زمن النبي كانوا يصدقونه فى دعوي النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالما قادرا مختارا نعم أن ثبوت النبوة فى نفس الامر متوقف على ذلك وأما العلم فكلا

قوله وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية من المعني الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغا الحمل اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الا أن يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

(قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتي يثبت كونه تعالي مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا أن يقال يكفى فى اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث

الاشاعرة (لتوقفه) أى توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الالفاظ المنقولة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) أى وعلي العلم بأن تلك المعانى مرادة منه (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتي يعرف مدلولات هيئات المفردات (وأصولها) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التى يروبها عنهم آحاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امرأ القيس قد خطئ فى مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعنى رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان)

(قوله لتوقفه الخ) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلابد من العلم بها

(قوله على العلم بالوضع) أى الوضع الحقيقى بقرينة قوله وعلى عدم التجوز يعنى يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقلى للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها الاصل فى الافادة والمجازية متفرعة عليها

(قوله جواهر الالفاظ) أى مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل فى أى صورة كانت

(قوله وأصولها) أى مايبتني عليها هذه العلوم الثلاثة وهى الشواهد التى يبتنى اللغة والنحو والصرف عليها

(قوله لان مرجعها) أى ما يؤل اليه تلك الاصول ومحلها

(قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ

(قوله وفروعها) أى ما يقاس على تلك الشواهد مما لايستعمل فى العلوم والمحاورات

(قوله تثبت بالاقيسة) أى الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من أصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لاتكون ظنية الفروع الا بظنية تلك الاصول التى هي كبراها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان

(قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لايخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لايتم بدون العلم بالوضع أما فى الحقائق فظاهر وأما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك أن تقول المراد من الوضع أعم من الشخصي والنوعى

(قوله وأصولها) يعنى بالاصول ماوقع عليه التنصيص

(قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر وأما ثبوتها للغة

بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لا المعانى الاخرى التي نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقي الذى تبادر الي أذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ماتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معني آخر لا ما أدركناه (والكل) أى كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن) واعلم أن بعضهم أسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان (ثم بعد) هذين (الامرين) أعنى العلم بالوضع

(قوله بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تغيير الاعراب بسبب الحذف نحو واسئل القرية بخلاف الاضمار نحو أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت أي فضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثله شئ لانه لا يفيد تغير المعنى فلادخل له في عدم الارادة

فلان ماذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بنى آدم يتضمن دعوى انه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم فهذه قاعدة واصل يثبت بها الفروع وهى حكم الرجل فى الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام فى التصرفات الواقعة فى الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها

(قوله وعدم المجاز) يشير الى أن الكلام فى الادلة التي ألفاظها حقائق ولك أن تقول لا دليل الا وبعض ألفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ولا أقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجها فى المجاز على رأى البعض

(قوله بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان) لايخفى أن بعض الاضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله تعالى واسأل القرية دون بعض كقوله عزوجل فارسلون يوسف فالنظر نظر المصنف

والعلم بالارادة (لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى (اذ لو وجد) ذلك المعارض (لقدم على الدليل النقلى قطعا) بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معني آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى (اذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى (ابطال للأصل بالفرع) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذى تتوقف صحته

(قوله والعلم بالارادة) أى بكونه مرادا بالنسبة الي نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة

(قوله لابد من العلم الخ) أى لابد في افادته اليقين بأنه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد انه بعد تعيين كونه مرادا لايمكن تأويله والا لم يكن مرادا فلا يكون له معارض عقلى للزوم كذب الشارع لان المراد بعدم العلم بكونه مرادا بالنظر الى الالفاظ لابد فى كونه مرادا للمتكلم من العلم بعدم المعارض العقلى

(قوله اذ لو وجد الخ) لايخفي أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال لابد من العلم بعدم المعارض والا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح الا أنه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو انه يقدم العقلى القطعي على النقلى عند التعارض

(قوله لقدم على الدليل النقلى قطعاً بان يؤول النقلى الخ] فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل النقلى عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لايصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلى وجريانه بعدهما وسيحقق الشارح فيما سيأتي عدم الجريان حيث قال وأما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين أعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل أو الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة المعاني الأخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا اتجاه أيضا لما يقال من انه اذا تعين المراد بأى وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلى وحصل العلم بعدمه وأنت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى المعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز

عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الاصل بالفرع (وفيه) أى في ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) أيضاً اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا أدى اثبات الشئ) وتصحيحه (الى ابطاله) وافساده (كان مناقضا لنفسه) أى مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها (فكان باطلا) ومحالا اذ لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لايقال جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذى كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعى وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد فى افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية (وهو) أى عدم الوجدان (لايفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذي

(حسن چلبي)

في الهيئة التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لااحتمال لها قطعاً

(قوله فقد ثبت انه لابد الخ) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلى على العقلى فقد تعين تقديم العقلى على النقلى وهو المطلوب لايقال جاز أن يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلايلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لايضر المعلل لان وجود المعارض العقلى اذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وأيضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلى القطعى وحينئذ لايبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية القطعية الى ههنا كلام ذلك البعض من النسخ

هو الموقوف عليه (فى القوة) والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أى الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) أى في الشرعيات (بقرائن مشاهدة) من المنقول عنه (أو متواترة) نقلت الينا تواتراً (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما) من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التى نرادمنها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعني وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (نعم فى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه) أي كونها مفيدة لليقين (مبنى على أنه هل يحصل بمجردها) أى بمجرد الدلائل

(عبد الحكيم)

(قوله بقرائن مشاهدة) كما للحاضرين في صحبة النبي صلى الله عليه وسلم

(قوله أو متواترة) كما للغائبين عنها فى مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم

(قوله الى مثل هذه الالفاظ) أي الالفاظ التي علم قطعا استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها

(قوله قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا) تدل على نفى تلك الاحتمالات

(قوله تحقق العلم بالوضع) أى بوضع تلك الالفاظ لتلك المعانى وارادتها منها بالنظر اليها لالارادتها بالنسبة الى المتكلم

(قوله فانه اذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملا فيه قطعاً

(قوله وكان مرادا له) أى تعين كونه مرادا للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة أو المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أى مستفاداً من خطاب الشارع اذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالا لاارشادا

(قوله لانه مبنى على انه هل الخ) أى مبنى على جواب هذا الاستفهام فان كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة فى ذلك كانت مفيدة لليقين في

النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي و) انه (هل للقرينة) التى تشاهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أى الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أى حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه) أى النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت ان كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه ذلك فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن

العقليات أيضا للاشتراك في العلة وان كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين فى العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والا فلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات مالا يدرك بدونه فاذا ورد الدليل النقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفى تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم قطعا وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً ان الآخر منتف والا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلى الوارد فيما هو عقلى أى ما يكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تفيد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم فى عدم ارادته علي قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل فى حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد فى العقليات قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من الممتنعات وهو يحتمل فى العقليات كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فاذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقى مرادا للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلى والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت أن المراد انها تدل علي انتفاء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس فى اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء التجوز مطلقا لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه

(قوله وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات) فان قلت مقتضى هذا الكلام أن بعض العقليات التى يثبت امكانها بالقاطع العقلى يفيد النقل فيها القطع فما الفرق فيها حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلى المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وأيضاً لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات

يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بأنه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد وأخري لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية

﴿ الموقف الثاني فى الامور العامة ﴾

(أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التى هي الواجب والجوهر والعرض) فاما أن

(قوله ربما لم يحصل الخ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائم اشارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز أن تكون كلة رب للتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين

(قوله لاتتعارض فى نفس الامر) والا لزم تحقق النقيضين فى نفس الامر وانما قيد بذلك لانها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهي بالوهمي

(قوله وقد جزم الخ) وذلك لان احتمال أن يكون للقرينة مدخل فى الجزم المذكور كاف فى

الممكنة قطعاً اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلى اليقيني بقي ههنا بحث مشهور وهو أن المبنى لعدم المعارض العقلي فى الشرعيات صدق القائل وهو قائم فى العقليات أيضاً ومالا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لايلزم أن يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخالي من العقل فينبغى أن يحمل كل ماعلم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يفيد ماذكره الشارح ولا تخلص الا بان يقال مراده ان النظر فى الادلة أنفسها والقرائن فى الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفى العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل له لا انه بعد ماعلم مراد الشارع يقينا فى العقلى والنقلى يحصل الجزم بعدم المعارض فى الثاني دون الاول فانه غير مسلم

يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحـدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحـدة ما باعتبار وكالماهيـة والتشخص عنـد القائل بأن الواجب له ماهيـة مغايرة لوجوده

عـدم افادة اليقـين في العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتا تم مايتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه

(قوله كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من أحكامه انه مشترك معنوى فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازا عن مذهب الاشعري والا يحتاج الى الاعتذار بأنه مما تفرد به الاشعرى فلم يعتد به

(قوله فان كل موجود الخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفينا في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لايتوقف على وجودها فى كل موجود اذ يكفى في ذلك تحققها فى الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثانى فلأن شمولها الفـرضي للثلاثة لاينافى اختصاصها بالاثنين فى نفس الامر

(قوله وكالماهية والتشخص عنـد القائل الخ) أى الماهية والتشخص المبحوثان فى الامور العامة ليسا الا مايغاير الوجود حيث قالوا الماهيـة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخص جزء

(قوله كالوجود) لايخفى أن كون الوجود من الامور العـامة انما هو على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد فى الماهية والتشخص لان نفيه مما تفرد به الاشعرى فلم يقيد به

(قوله فان كل موجود وان كان كثيراً له وحـدة ما) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سـيذكره الآن قلت التعميم فرضى وتلخيصه ان قوله وان كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب اليـه البعض فى مثـله والتقدير ان لم يكن كثيراً له وحدة ماوبالجملة قولك أكرمك وان أهنتني تعميم اكرامك لايحقق اهانته فلا محـذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لايحتاج اليـه فى بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفى تحققها فى بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لايختص بقسم من أقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه فى حواشى التجريد

(قوله وكالماهية والتشخص عنـد القائل الخ) قيل عليه ان تشخص البارى تعـالى سواء كان عين ماهيته تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام فى المـاهية سواء كانت عين وجوده أولا وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى

وتشخص مغاير لماهيته أو يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الامور الشاملة للثلاثة الا عند القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من ان الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته أو غيرها وأما ماقيل في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذاقيل الماهية تدل علي الكلية التزاما وهي منتفية في الواجب فليس بشئ لان ذلك في الماهية بمعني مابه يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى مابه الشئ هو هو المبحوث عنه في الامور العامة كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته

(قوله والكثرة والمعلولية) فان الواجب أعنى ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الاجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في المعلولية فان المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر فانه زل فيه الاقدام

عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لايقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن أن يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه مايصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد مبنى على ارادة الحقيقة من الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة للثلاثة ولو قيل بكون وجود الباري تعالي عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني الا على تقدير المغايرة خفى وسيرد عليك مايفيدك بصيرة في المقام

(قوله وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل في هويته اذ لاقائل بالتركيب فلا ينافى نفى الكثرة

(قوله والكثرة) أي بحسب الاجزاء أو الجزئيات وأما كثرة الصفات على القول بها فلامعنى لعدها كثرة في الذات نفسها ثم الحق ان الكثرة في جميع افراد الجوهر والعرض مبني على انه لايوجد منهما فرد بسيط ذهنا وخارجا ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتج الي ذلك البناء

(قوله والمعلولية) فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لايستقيم على أصل المتكلمين لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لاتعقل المعلولية في الواجب قطعاً لان علة الاحتياج

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها

(قوله فعلى هذا الخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطراديا عنده وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلة فيه

(قوله لا يكون العدم الخ) اذ لا يوجدان فى شئ منهما فضلا عن الشمول أما فى الواجب فظاهر وأما فى الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ما يجيء وما قيل من أن الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود معتبرا فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجيء

(قوله والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه مختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما

(قوله المفهومات] أى الواجب والممتنع والممكن

الى العلة اما الحدوث أو الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذى هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث فى هذا الموقف فبناء الجواب الثانى عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل

(قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة) قد يمنع ذلك فى العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين أعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت فى موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وأنت خبير بأن الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهرية أو العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من أقسام الموجود الخارجى بناء على ماهو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً بل قسمة ماهو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق فى موجود خارجى أصلا فضلا عن أن يوجد فى أكثر من قسم منه وأما القدم فان أريد به القدم الذاتى فظاهر انه ليس من الامور العامة وان أريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبنى على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت منها وأريد بها ههنا مالا يقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم أقسام الموجود فى الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور

[قوله مايتناول المفهومات بأسرها) وهذا هو المناسب بمعني العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف

اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلناهذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة (اذ قد أوردنا كلا من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في بابه) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أى فى هذا الموقف (مقدمة) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها ﴿المقدمة في قسمة المعلومات﴾

(قوله كالامكان العام) والبحث عنه عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في افراده من الامكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث فى الامور العامة عن الامكان العام

(قوله ويتعلق بكل من الخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض علمي كالانسان واللاانسان أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب واللاوجوب ومعني تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريباً أو بعيدا وانما صرح باعتبار هذا القيد فى هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق فى تعريف موضوع الكلام ولذا لم يصرح به فى التعريف المذكور فى المتن ولا فى القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كاف في عدهما من الامور العامة

(قوله كالوجود والعدم) لا خفاء في أنه اما أن يتعلق بالعدم غرض علمي فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا أو لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحا

(قوله اذ قد أوردنا الخ) أي قصدنا ايراده ويجوز أن يكون تصليف مبحث الامور العامة بعد تصليف مباحث كل من ذلك

(قوله فلم يبق) أي فى الارادة

[قوله يجب الخ] أى المراد بالمقدمة مايتوقف عليه المباحث الآتية

قوله فى قسمة المعلومات) الظاهر فى تقاسيم المعلوم اذ التعدد فى التقسيم لا في المقسم ولعله للتنبيه على انه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ شئ منها عن هذه الاقسام ولك أن تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كتثنيتها باعتبارها فى قوله تعالى فكان قاب قوسين أى قابى قوس على مافى الصحاح

(قوله ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا تخرج من النقيضين

(قوله فى قسمة المعلومات) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى إن يقال فى قسمة المعلوم بالافراد فان قلت

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك أنه (اما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولا وعلى التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أولا فهذه أربعة احتمالات) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم * الاحتمال (الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم) أى ما من شأنه أن يعلم (اما أن لا يكون له تحقق في الخارج) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني (أو يكون والاول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية * الاحتمال (الثاني

(قوله الى معروضات الامور العامة) قيد بذلك لان له تقسيمات أخر كالتقسيم الى تصوري وتصديقي والى بديهي وكسبي والى بسيط ومركب والي غير ذلك

[قوله أى ما من شأنه أن يعلم) فسر بذلك للتنبيه على أن المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة في الموجود والمعدوم حتي لو فرض عدم تعلق العلم كان موجودا والمعدوم معدوما لا لانه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ماوهم لانه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوما للقوى العالية أو القاصرة ومما لايكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات

(قوله يتبعها الخ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين أو القسم الثانى أو كليهما

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف فى الاقسام لافى المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لايتأتى فى قول الشارح وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لايقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس أى القسمة الي المعلومات كما فى ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأبى عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لاتقسيم الكلى الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع فى كلامهم ولك أن تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الاقسام

(قوله أى ما من شأنه أن يعلم) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم لله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ماسيأتى فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وأنت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لايتبادر اليه الافهام وأيضا قد تمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شئ من شأنه أن يعلم له تعالى ولك أن تقول لااحتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شئ معلوم لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه فى كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لايكفى في التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل

(قوله يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما بجعل أحد قسمى التقسيم الاول الثنائى قسمين أو بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر

المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أى ثابت (وقال به القاضى) الباقلاني قولا مستمراً (وامام الحرمين منا) أى من الاشاعرة (أولا) فانه رجع عن ذلك آخراً وقال به بعض المعتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له) أصلا (وهو المعدوم أوله تحقق اما باعتبار ذاته) أى لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره أى) له تحقق (تبعا له وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة أو معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا

(قوله فانه رجع الخ) النزاع فى ثبوت الحال وعدمه معنوى يعنى هل في المفهومات ماهو موجود تبعاً أولا ولفظي في جعله قسما على حدة وادخاله فى أحد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع الا أن يقال بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً

(قوله اما لاتحقق له أصلا] أى لا اصالة ولا تبعا قدم العدمي على الوجودي لكونه منقسما الى القسمين

(قوله أي له تحقق تبعا) معنى التحقق الاصلى أن يكون التحقق حاصلا للشئ فى نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبعي أن لايكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقض بالاعراض لان لها تحققا في أنفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين

(قوله وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولا خفاء في أن التعريفين متلازمان

(قوله صفة لموجود) سواءكان موجودا قبل قيام هذه الصفة أومعه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال

(قوله وهي الامور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فتدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بانه حال

(قوله وهي الامور القائمة بانفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعى ظاهراً تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به فى تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية فى التحيز الا عند أبي يعقوب الشحام وأبى عبد الله البصرى من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي فالتفسير الصحيح للذات مالو قام قام بنفسه وللصفة مالو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقه فان القائم بنفسه مطلقا وهو المستغنى عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الي ذلك المحل فلا محذور

لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لاموجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا أحوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب

(قوله لان صفة المعدوم الخ) أى الصفة المختصة بالمعدوم فلا ترد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك أن يكون القيد الاول مغنياً عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود ويجاب بأن ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج

(قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لمحالها في التحيز

(قوله واعترض الخ) مبنى الاعتراض حمل اللام فى قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصوله للمعدوم أيضاً الا أنه لا يسمى حالا الا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبعي فى الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال الا اذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون أحوالا

(قوله وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة) أى صفة المعدوم دائماً معدومة فلا ينافى ماسيجوزه من كون الحال صفة المعدوم فى الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال في المعدوم فى الجملة فلم لا يجوز قيام ماليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما أجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعنى لموجود اذ يغنى عنه قوله ولا معدومة قلت لا نسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة أيضاً مع ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور فى التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والا لكان ذكر الحيوان فى تعريف الانسان مستدركا غاية ما في الباب انها بعد ماذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال فقولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلى من ذكرها الاحتراز على ان صفة المعدوم وان كانت معدومة الا ان صفة ماليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها الا بالقيد المذكور

(قوله والجواب ان المراد الخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال

أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من أصله * الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (اما لا تحقق له فى نفسه) أصلا (وهو المنفى) المساوى للممتنع (أو له تحقق) فى نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا (وأيضاً فاما أن لا كون له فى الاعيان وهو المعدوم) ممكنا كان أو ممتنعا (أو له كون فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقا (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه)

(قوله فى نفسه أصلا) أى فى حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لان المنفى له تحقق اعتبارى بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلا عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل منه صورة هي له فى نفسه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه أو التمثيل الى آخره

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) ان أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه أو باعتبار التركيب كان المنفى مساويا للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعنى ما تكون اجزاؤه ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ماقالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان أريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفى أعم منه وكلا الاطلاقين واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فافهم فانه مما تحير فيه الافهام

(قوله بوجه ما) سواء كان كونا أو ثبوتا

(قوله لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه

على الجوهرية مثلا قلنا الظاهر انهم لايقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما فى العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده ثم هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية فى جلس لاوجود لشيء من افراده في الخارج فتأمل

(قوله بثبوت المعدوم) فانه لايقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفية تقتضى نوع ثبوت للموصوف عنده

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لان الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتى فلا معنى لجعل المنفى مساويا للممتنع الا أن يراد بالممتنع أيضاً مالا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لانقل عليه في كلامهم

أي من المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الاخص) مطلقا (أعم) مطلقا (من نقيض الاعم فيكون الثابت) الذى هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذى هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) أى لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة * الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتي الاحوال (فيقول الكائن في الاعيان اما) أن يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان (أيضاً قسما من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أى غير الكائن فى الاعيان هو (المعدوم فان كان له تحقق) وتقرر (في نفسه فثابت والا فمنفي) فالاقسام أربعة فظهر أن الثابت الذى يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم في المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفى أى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى

(قوله واما المعدوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية

(قوله بأن قسم الثابت الخ) بناء على ان المقسم معتبر في الاقسام

(قوله حقيقة) وان جعل قسما منه ظاهرا حيث قسم الثابت الى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن

(قوله فيقول الكائن الخ) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم الى الكائن وغير الكائن الخ فيقسم كلا منهما الي قسمين فلا يرد أن هذا ليس تقسيما للمعلوم

(قوله الكائن فى الاعيان اما بالاستقلال الخ) فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو فى قوة قولنا المعلوم اما كائن أو غير كائن والكائن كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتماداً على السياق

يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (اما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم واما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة) أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فان انحاز مع ذلك عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي

(قوله ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به ممتنعاً وقد عرفت فائدة هذا التعميم في قوله مامن شأنه أن يعلم

(قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه اذ لو علم لكان له تحقق ذهني وقد جعل قسما مما يمكن علمه فقد جعل قسيم الشيء قسما منه وحاصل الدفع انه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا داخل في المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو يكون فردا للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه

(قوله ولابد الخ) لان المفروض ان له تحقق ما

(قوله مايمكن أن يعلم الخ) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا مايمكن أن يعلم وقال ثمة في المعلوم

(قوله ويمتاز عن غيره بحقيقية يكون بها هو هو) إن ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فعموم الغير ظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ماعداه من الانواع وأفرادها وأما امتيازه عن سائر افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط أو بمجموع الهوية والحقيقة اذ المراد بالحقيقة مايعم الهوية كما سيجيء عن قريب

(قوله فان الذهن لايدرك الا أمراً كلياً) فيه بحث لانه ان أريد بالذهن مايعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ماسيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي او خص الذهن بالنفس وعمم الادراك لما يكون بواسطة الارتسام فى الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن فى الكلي وان أراد بالنفس النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة أعني ادراك ما ارتسم فيها أنفسها فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا أن ارتسام الجزئيات المادية فى آلاتها وأما الجزئيات الغير المادية فهى وان كانت بحيث لامانع من ارتسامها فى النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي لكن لاينحصر الموجود في القسمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لاالنفس بواسطتها اللهم الا أن يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن فى الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي انضم هويته الى ماهيته في تحققه الادراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به

والا فهو الموجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا أمراً كليا فالموجود فيه لا يخاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يخاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالي موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يخاز بهما معا عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد فى حد ذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن

(قوله ورد ذلك الخ) يعني أن المستفاد من التقسيم المذكور أن كل موجود خارجي فهو ممتاز فى الحقيقة والهوية والموجود الذهنى ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان

(قوله بل ذهنية) فان الموجود الذهنى عندهم ما حصل فى القوي العالية أو فى القوى القاصرة في نفسها أو فى آلاتها على مايسوق اليه دلائل الوجود الذهنى وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا أمرا كليا

(قوله متغايرتين اعتبارا) فالمراد بقوله بهوية أعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار

(قوله الا بحسب الماهية الكلية) قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهنى لانها صور شخصية حالة فى نفس شخصية فلها هوية شخصية يخاز بها أيضا فلا يستقيم الحصر أجيب بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل فى المشاعر أيضا أم لا ولو سلم عمومها فى حد ذاتها فرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل

(قوله ورد بان الواجب تعالى الخ) وكذا التعينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقائقها كما يشار اليه فى بحث التعين

(قوله وبان الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام فى تحققها الحسى لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه فى تحققه الحسى انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود فى الخارج عن المشاعر أى القوي الدراكة فلا اشكال

(قوله الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ) ا كتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف

بصدده وبأن المدرك بالحواس لا يحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص

(قوله وبأن المدرك بالحواس الخ) يعني أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالمنفي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقق وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلا كما في الكليات أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسي بل في التحقق الخارجي وأما انحيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية انما الموجود الذهني هي المعلومات أعني تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال وتفصيله أن ههنا معلوما هو موجود ذهني وعلما هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالمعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

(قوله بماهية وهوية تنضم اليها الخ) اشارة الى أن التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في فرد والا يعلل تشخصها بموادها وأعراض تكتنف بها وما قيل ان التعين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج وان أريد بالانضمام أعم من التحقيقي والانتزاعي يشمل المذهبين

(قوله بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية الخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في المخيلات الصرفة كمربع مجنح بمربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لا شخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها منحازة بماهية وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا والا فالماهية الكلية الذهنية أيضاً منحازة بماهية وهوية على انه قد يدعى أن ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر

الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف والاظهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده أصلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولا وهو الموجود الذهني والظلي (والموجود فى الخارج اما أن لا يقبل العدم لذاته

(قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لابد من التأمل الصادق حتى لاتلتبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية والتشخص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجى وان انحاز بالحقيقة فقط أى من غير انضمام التشخص اليه فى هذا التحقق فهو الموجود الذهنى سواء كان منحازا بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معا لكنه فى غير هذا التحقق

(قوله تعسف) لا تعسف فيه الا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وأنت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ماهو أبعد من هذا

(قوله أصيلا) أى ذا أصل وعرق

(قوله يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب فى الذهن أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التى تترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أى التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالاحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا يرد أن الموجود الذهنى أيضا له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لاعدم ترتب الآثار المختصة مطلقا كما يشير اليه الشارح فى بحث الوجود الذهنى ولا حاجة الي التزام ان الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى أن المراد كونه فاعلا لتلك الآثار فان كل ذلك دعوي لاطريق الي اثباتها

(قوله والظلى) تشبيهاله بالظل في كونه تابعا للآخر

(قوله فان الحقيقة تطلق على مايتناول الجزئيات) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التى حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لانسلم ذلك اذ لاضرورة فى أصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق مامنحاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضا فخارجى والا فذهنى وأما ماذكره الشارح أولا من أن الموجود الذهنى لايحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل

(قوله وكل ذلك تعسف) ألايرى الي ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل

وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (اما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أى ذلك المحل الذى هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة فى محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق

(قوله لذاته) قيد للنفى لا للمنفي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فان عدم قبوله العدم لغيره أعنى العلة

(قوله أو يقبله) أى العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة اذ لاقبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وان كان بمعنى الاتصاف لغيره

(قوله اذ لا ممكن بالغير) أى بسبب الغير والا لكان في ذاته واجبا أو ممتنعاً فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس الى الغير فمتحقق كالواجب تعالى فانه ممكن بالقياس الى ماسواه اذ لايقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه

[قوله يقوم) أى يكون له مدخل فى قوامه ووجوده

(قوله لا يكون موضوعا) أى مقوما بل متقوما

(قوله فان المادة الخ) لما تبين فى محله ان الصورة شريكة علة وجود الهيولي والهيولى يحتاج اليها في تشخصها لافي وجودها على ماقالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أى تصورت الهيولى بصورة ما فوجدت فى الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فانه مما خفى على بعض الناظرين

(قوله ليس احترازاً عن شيء اذ لا ممكن بالغير) فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشأه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لايضر في الحمل على الاحتراز فتأمل

(قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح أعنى الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى أن يقول أى فى محل يقوم ماحل فيه وحده أي دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح فى تحقق عدم وقوع الحركة فى مقولة الجوهر فليتأمل

المحـل علي الموضوع أيضاً (والحال أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخص تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود أى فى الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما أن لا يكون له أول أى لايقف وجوده عند حد يكون قبله) أى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إمامتحيز) بالذات (أوحال فى المتحيز) بالذات (أولامتحيز ولاحال فيه فالمتحيز) بالذات (هوالجوهر ونعنى به) أى بالمتحيزبالذات (المشار اليه) أي الذي يشاراليه (بالذات اشارة حسية بأنه هنا أوهناك) اعتبرقيد بالذات احترازاً عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على

[قوله والموضوع والمادة متباينان] لاعتبار التقوم فى نفســه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فما قيـل انه انما يتم اذا لم يكن عرض حالا فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها

(قوله أى لايقف وجوده الخ) لم يقل لايكون وجوده مسبوقابالعدم زمانا لانه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم الى الذاتي والزمانى والمتكلمون لايقولون بشئ منهما

(قوله أى الذى يشار اليه) يعنى أن المراد بالمشار اليه مايقبل الاشارة

(قوله فانه قابل الخ) أى فى الوجود الخارجي قابل للاشارة بتبعية المحل وان كان قابلا فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عنـد العقل والمراد بقولنا المشار اليه مايشار اليـه فى الوجود الخارجى فلا يرد أن العرض مشار اليه بالذات بالاشارة العقلية فالاحتراز عنه انما هو بقوله اشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الي ماقيـل ان قوله بالذات متعلقة بقوله اشارة حسية فهو متأخر عنه وانما قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المتن فانه يأبي عنه عدم تقييد الشارح الاشارة بالحسـية فى قوله فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية

(قوله لان المجردات على تقدير وجودها) اذ على تقدير عدمها تكون مشارا اليها بالذات فى الوجود

(قوله والموضوع والمادة متباينان) أي الموضوع لشئ والمادة لذلك الشئ متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهيولي يجعلها موضوعاً أيضاً الا أن يقال الاعراض لاتحل فى الهيولي بالذات بل فى المجموع ومما ينبغى أن يعلم أن تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالحالــية الي الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسـبة الى العرض الحال فيه ولذا أطلقوا القول بان المادة لابد أن تكون قديمة وأما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر

(قوله وقال المتكلمون الخ) لايخفى أن الظاهر تقـديم هـذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تميم

تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية (والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول فيه) أي فى المتحيز (أن يختص به بحيث تكون الاشارة) الحسية (اليهماواحدة كاللون مع المتلون) فان الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الاشارة اليهما ليست واحدة فان الماءليس حالا فى الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالا فيه) أعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من أقسام الممكن الحادث وهو المسمي بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم

العقلى وأما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة فى الاحتراز الى اعتبار وجود المجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى

(قوله أن يختص به) احتراز عن الماء السارى فى الورد فانه وان كان الاشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لاحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما فى نفسه ولا وجود للورد بدون الماءالساري فيه

(قوله فلا يتجه عليه انه لا يتناول الخ) الاظهر أن يقل لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى

(قوله لا يتناول حلول الخ) لعدم الاتحاد فى الاشارة اما فى العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين فى الاشارة العقلية واما في الحسية فلامتناعها في الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الاشارة الحسية يتحد الاشارة اليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال

(قوله وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن الذى لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا بالاتفاق وأما كونه حادثا أوقديما ذاتا أو صفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديما لزم أن يكون ماديا لان كل حادث مسبوق بمادته وجعله المتكلمون قسما للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم

(قوله لم يثبت وجوده الخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه انما يتم لو لم يجوز العقل قسما رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفى والاثبات كأنه قيل الحادث اما متحيز بالذات أولا والثاني اما متحيز بالعرض أولا فكيف يتصور قسم رابع

لكلام المتكلمين اللهم الا أن يقال لما ذكر الاقسام الاولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الاقسام الاولية لتقسيم الحكماء ثم لما أراد أن يذكر أقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهنى وابتناء طريق المتكلمين على نفيه ولان الاقسام في تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم وبعض الاقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود أشرف من حيث هو وجود والله أعلم

(قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالي حادثة لافي محل

نجد عليه دليلا فجاز أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكنا أو ممتنعا (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول أنه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف) وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالا في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أى بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) فى الباري من المشترك والمميز (وانه محال الثانى أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فان من سأل عنه) أى عن البارى (لا يجاب) ذلك السائل (الا به) أى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (فى الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الاول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي) كالوصف الذى نحن فيه (التركيب) في شئ من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (فى عارض ثبوتى كالوجود أو سلبي

(قوله لو وجد الخ) حاصله أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتا مجردة فلا يرد النقض بصفاته تعالى.

(قوله وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب أو امكانه أو امتناعه لان الجزء اما واجب فى نفس الامر أو ممكن أو ممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً نعم لو قيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الا امكان الواجب في الوجود الذهنى لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لان تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها فلا ينافى الوجوب وما قيل من انه يجوز أن يكون امتيازه بأمر عدمي كما هو مذهبهم فمدفوع بأن الاتصاف بذلك العدمي لايجوز أن يكون لكونه غير متحيز ولا حال فيه والالزم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزا فيحتاج الواجب في امتيازه الى الغير فلا يكون واجبا

(قوله أخص صفات البارى) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقى والاضافى فيؤل الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لاأخص منه فلا ينافى وجود المساوي

(قوله فيلزم حينئذ اما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما

والكرامية قالوا لله تعالي صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ماليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

(قوله فيلزم التركيب) قيل لم لايجوزون أن يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعين

(قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم الخ) يرد عليه أنه لايلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك فى القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف فى أواخر بحث العلم من الالهيات

كنفى ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم انه) أى هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (اما الوجود الذاتى واما كونه موجداً لكل ما عداه أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لان كونه أخص صفاته انما يتم اذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً ولا حالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

﴿المرصد الاول * فى الوجود والعدم وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول فى تعريفه﴾ أى تعريف الوجود (فقيل انه بديهى) تصوره فلا يجوز

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها أخص الصفات فالترديد في المتن بالنظر الي أن كل واحد يكفى سندا للمنع واما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو أريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلا

(قوله فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه أخص صفات البارى بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالي فلا دور اللهم الا أن يقال ان دعوى وقوعه فى الجواب بمنزلة دعوي انه ليس فى الوجود مجرد ممكن وكأن فى قوله لا يخلو اشارة الي أنه لايخلو عن ضعف

(قوله الاول في تعريفه) أي في ان له تعريفاً أولا والثاني اما لبداهته أولامتناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولايرد ماقيل انه ليس فى هذا المقصد تعريف الوجود مقصودا بالذات فجعله عوانا مستنكرا

(قوله انا لانسلم انه أخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لايجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على أن المساواة لاتثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة

(قوله اذ لايشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الي الغير مما لاشك فى اختصاصه به تعالى

(قوله لاتخلو عن مصادرة لان كونه أخص الخ) فيه بحث لان كونه أخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على أن لا موجود هناك حادث لايكون متحيزاً ولا حالا فى المتحيز لكن العلم لايتوقف على العلم بذلك حتي يلزم المصادرة اذ يمكن أن يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول فى المآل

(قوله الاول فى تعريفه) أي هل له تعريف أم لا واذا كان له تعريف فما هو

حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلابد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ماقيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً لكن قد يحتاج فى الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ﴿ الاول ﴾ أنه جزء وجودى) لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (وجزء المتصور بالبديهة بديهي) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا (وعلى التنزل)

(قوله كما هو الظاهر منها) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان الايراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة

(قوله فان بداهة التصور الخ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءا منها حتي يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهياً على ماتقرر من أن العلم بثبوت الذاتى للشئ بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهي بل خارجة عنه فيجوز أن يكون ثبوتها له نظريا وهذا الوجه لمي وما قالوا من أن البديهى يجوز أن يكون الحكم ببداهته نظريابناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة غن حصوله أولا فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظرى فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لاتقع الغفلة فى كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظرى محتاجا الى النظر وجه انى له

(قوله الى الاذهان القاصرة) أي التي لاتقدر على تصور اطرافها على ماهو مناط الحكم

(قوله محتاجا الى ذلك التعريف) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان مغايرا له من حيث المفهوم والاضافة الي الجزء والكل لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتي يرد المنع بأنا لانسلم ثبوت احتياج آخر للكل وتبعي حتى يرد انه لايستلزم نظرية الكل لان النظري مايحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع

(قوله كما هو الظاهر منها) أى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا فى مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر

(قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لاتستلزم بداهة العلم بنفسه ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحى لااحترازى نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ماتقرر من أن ثبوت ذاتي شئ له لايعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول

أى تنزلنا عن كون وجودى متصوراً بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي (فلا بد من الانتهاء الي دليل) أى طريق موصل (يلزم من وجوده وجوده) أى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى (ويكون وجوده) أى وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) علي بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا أيضاً قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبتقدير التسليم لاقدح فى المقصود

(قوله فلابد من الانتهاء الخ) أي لابد من اكتسابه بدليل ضروري أو الانتهاء اليه الا أنه حذف الاول لظهوره اختصارا

(قوله يلزم من وجوده وجوده) أى من العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجودا في الواقع كيف يستلزم وجود المدلول في الواقع أعني كونه متحققا فيه ولو لم يكن معلوما وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي أن يحرر هذا المقام ليطابق ماسيأتي في الجواب

(قوله ويكون وجوده) أي العلم بوجوده

(قوله بوجود نفسه) أى بأنا موجود فيكون تعبيرا عن القضية بمضمونه الذي هو مفهوم وجودي أو بالوجود المقيد

(قوله غيرمكتسب) أى لايحتاج الى الاكتساب أصلا لكونه حاصلا للبله والصبيان

(قوله والوجود) أى المطلق جزء من وجوده أى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه محمولا فيها أو من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد

(قوله على غير المكتسب) أى القضية التى لاتحتاج الى الاكتساب أصلا أو المتصور الذي كذلك

(قوله بوجوده) أي بأنا موجود أو الوجود المقيد

(قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل) قيل ان أراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه أن ضرورية التصديق لاتستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية أطرافه أيضاً يمنع ذلك مع أن الكلام لايتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق وان أراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم أجيب بأن الكلام للامام وقدجرى ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفاً فحينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الاول أظهر

لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على أن علم كل انسان بأنه موجود ضرورى فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على أن كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما أشرنا اليه ثم ان المصنف مع تصريحه بأن وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا (أو نقول) بعد التنزل الى كونه

(قوله فاذا حمل الخ) قد عرفت طريق الحمل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الاول الى الثاني على ماوهم بل الشركة بينهما فى كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان

(قوله فلا اشكال الخ) فان قلت قد مر أن المراد بغير المكتسب مالا يحتاج الى الكسب أصلا فيجوز أن يكون احتياج العلم بأنا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج الي الدليل بالمعني المتعارف فالاشكال فى ذكر الدليل فى هذا الحمل أيضاً ثابت قلت قد عرفت فى تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل الي المطلوب التصديقي وهذا التعريف صادق على مايفيد العلم بانا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف وأما لزوم أن لايكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الامام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبيا

(قوله بعد التنزل الخ) أشار بتقدير الظرف الى أن قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبل قوله بل لابد من الانتهاء الى دليل وان قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعنى لا بد من الانتهاء الى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر انه لايجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله انه جزء وجودى

(قوله فلا اشكال فى ذكر الدليل) فيه بحث لانه ان أراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعي أعني ضرورية محموله وهو الوجود وان أراد ضروريته بجميع أجزائه اجمالا فعدم ضروريته حينئذ تحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذلايلزم الاحتياج الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيداً فتأمل

(قوله أو نقول الخ) قيل يحتمل أن يكون المعني أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لادليل على سالبتين

كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبتين فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا (وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما

ويكون استدلالا برأسه ببداهة الوجود الرابطى في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كما أن قوله انه جزء وجودى استدلال ببداهة الوجود المحمول عليه لانه لا يكون للواو العاطفة وجه على انه يكفى حينئذ أن يقال أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوما بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضروريا ولا حاجة الى اثباتها بأنه لا دليل عن سالبتين

(قوله فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال ههنا وأشار بترتبه على ذلك القول الى أن ماقبله ليس ملشأ للاشكال لانه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما فى كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر

(قوله بأن الكلام الخ) حيث صرح بأن تصور وجودى بديهى فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وما قيل من انه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقا فيؤل الي أن العلم بوجودى بديهي ويكون محتملا للمعنيين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام الذي هو مأخذ هذا الوجه الي لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لايجترئ عليه عاقل

الخ ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فاشار أولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانياً الي استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره وأما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله أراد الخ فلا وأما الاحتمال الاول فبطلانه أظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لاينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستفاداً من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود أصلا فليتأمل

(قوله ولا دليل عن سالبتين) ولو سلم فمورد السلب هو النسبة الايجابية أى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

(قوله فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز أن يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى أخذا بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال

يكون في اكتساب التصديق فلعله أراد كما أنه لادليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لايعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم

(قوله سلبيين) أى مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شئ

(قوله لايعقل الخ) لانه رفع لثبوت شئ فى نفسه أو لغيره

(قوله من مفهوم وجودى) اعتبر وجوده فى نفسه أو لشئ واعلم أن ماحررنا لك فى توجيه الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا الكتاب ان أخذت الفطانة بيدك فلا نصرح به مخافة السآمة والاطناب

وجوابه انا لانسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى الخ فانه جعل فى هذا الكلام تصور وجودى مقابلا للتصديق الذي هو أنا موجود فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد أجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم أن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فحكم بانجاه الاشكال ولا يخفى أن مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجود ضروري فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصديقى لاعلى معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من حيث انه موصل دعوى ما فقال أو نقول الخ فالزم ههنا أيضاً وجوداً متصوراً بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بان سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولا فلان الواو فى قوله ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة فى صناعة التركيب اذ الوجه أن يقول أو نقول لادليل عن سالبتين وأما ثانياً فلانه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لاشك في وجود قضية بديهية موجبة وأما ثالثاً فلان هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه أن يعد دليلا ثانياً وتصير به الوجوه أربعة لاثلاثة كما قرره المصنف

(قوله فلعله أراد كما انه الخ) قيل لاحاجة اليه فانا لانقول لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليل ولا دليل عن سالبتين الخ بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لانسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شئ لاتستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه فى مباحث العلم

(قوله كذلك لاتعريف عن مفهومين سلبيين) فان قلت يجوز أن يقال الواجب لامتحيز ولا حال فى المتحيز قلت ان اعتبر جزآ التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب فى التعريف وبه يتم المطلوب وان أخذا سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح فى حواشية الصغري على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شئ عن شئ يكفى فى المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لايكون السلب جزءاً من مفهومها وهذا

وجودى اما ضرورى أو منته اليـه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجـه الاول (انالا نسلم ان وجودي حقيقتـه) بكنهها (متصورة بالبديهية نعم انا موجود تصديق بديهى) حاصل لمن لايتصور منه كسب (وانه لايستدعي تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كما ان أحدطرفيه انا والمشار اليه باناحقيقته) بكنهها (غير بديهية) واذا كان وجودى متصوراً بوجه مابديهة كان اللازم منه بداهة تصور

(قوله نعم أنا موجود الخ) تصديق لما بعده أورده سندا للمنع كأنه قيل لانسلم أن تصوره بالكنه بديهي فان البديهى الذى لاشبهة لنا فى حصوله هو التصديق بانا موجود وهو لايستدعى تصور وجودى بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصـديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الي الموضوع مثلا التصديق بان زيدا قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد وبما حررنا اندفع ماقيل ان التصديق المذكور لايستدعي تصور وجودى أصلا لا بالوجه ولا بالكنه اذلامدخل له في ذلك التصديق انما يستدعي تصور الوجود المطلق فالواجب أن يقول لا يستدعى تصور الوجود المطلق بالكنه بل بالاعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم للازم واما نفى استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له فى الجواب عن الاستدلال المذكور كما لايخفى فيكون ذكره لغوا

(قوله كما ان أحد طرفيه) يعنى كما ان أحـد طرفى التصـديق المذكور أو أحد طرفي وجودى غير متصور بالكنه وجودي أيضاً غـير متصور بالكنه وفى هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة يستلزم أن يكون المشار اليه بانا متصورا بالكنه بالبديهة وليس فليس

(قوله واذا كان وجودي) أي المقيد

(قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما) أى بالوجه الذى اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءا منه فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستندا بانه يجوز أن يتصور المقيد بوجه ولا يتصور المطلق أصلا كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصـور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها أصلا

لايستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وأنت خبـير بان هذا مآل ماذكره فى جواب التنزل الاول

(قوله وانه لايستدعى تصور وجودى بالكنه) فان قلت حق العبارة أن يقول تصور الوجود لان أحد طرفى التصديق هو الوجود لاوجودي فلا يلزم تصوره لابالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام فى تصورحقيقته ثم ان نسبة الوجود الى أنا التى هي النسبة الحكمية هو معنى وجودى فلابد من تصوره قطعا ولو باعتبار

الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام فى ان تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود معني واحداً مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لاخصوصية فرد منه وأيضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصوراً قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم

(قوله هذا اذا كان الخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معني واحدا مشتركا وكونه ذاتياً لما تحته وأما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصورا بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركا معني وبمنع كونه ذاتيا لما تحته فان تصور المعروض بالكنه بالبديهة لايستلزم تصور عارضه أصلا لا بالوجه ولا بالكنه فضلا عن أن يكون بديهياً

(قوله المحمول الخ) ايرادان على قوله واذا كان عارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارضا لايحتاج الي اثبات أن تصور افراده يستلزم تصوره حتى يرد منع اللزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه اذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصورا بالكنه بالبديهة من غير احتياج الي أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثانى اثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقا وان لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصلا فى الذهن اذ لايمكن أن يكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه الا بعد حصوله فى الذهن ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الاضافة فلابد أن يكون متصوراً

(قوله قلت يكفينا الخ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لايثبت المطلوب أعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه

(قوله وليس يلزم الخ) جواب عن الثانى بان النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التى هو بها هو

(قوله وليس يلزم الخ) هذا جواب عن قوله وأيضاً اذا قلت الخ ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لامفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءا من حقيقة وجودى ولامن مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع لابد أن يكون محرراً مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط وأما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب

من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله) فى التنزل أولا (لابد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضرورى) أى معلوم بالضرورة (واما وجوده فلا اذ قد لايكون له) أى للدليل (وجود) فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا أيضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر (فانا نستدل بصدق المقدمتين) فى نفس الامر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما فى الخارج) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف أو الدليل سواء كان وجوديا أو

بديهي أم لا واللازم مما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءا من مفهوم وضع لفظ وجودى له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزما لتصور ذلك المفهوم الا أن يكون حقيقته جزءا من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهة لايلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلا

(قوله لجواز الخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ماعندى فى حل هذا السؤال والجواب والناظرون في الكتاب بعضهم لم يتعرضوه وبعضهم قالوا بما لايرضى بسماعه الآذان الكريمة

(قوله فانا نستدل الخ) تعليل لمي لقوله اذ قد لايكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل انى له

(قوله نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر وهو لايقتضى وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا اجتماع النقيضين محال بل أن يكون من المفهومات التى فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى

(قوله فان الدليل والمدلول] الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق

(قوله والحاصل الخ) يعنى أن هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام فى كون تصور وجودي كسبيا

(قوله فان قيل) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهنى لا الخارجي وحينئذ لاشك في لزوم كون وجوده أى تصوره بديهياً

التصور ليس الا مفهوم الكون وأن الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين

عدميا لابد أن يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا أومنتهيا اليـه دفعا للدور أوالتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيـه (قوله) في التنزل ثانيا (الموجبـة ماحكم فيـه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل) الموجبة (ما حكم فيه بأن ماصدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان) نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب أعم من وجوده له *الوجه الثانى* من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال (قولنا الشئ اماموجود أو معدوم) تصديق (بديهى وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعـدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهيا) وكذا يتوقف هـذا التصـديق على تصور

(قوله وبذلك يتم مقصودنا) لانه اذا كان وجوده الذهنى بديهياً يكون الوجود المطلق الذى هو جزؤه أيضاً بديهياً

(قوله ان سلم الوجود الخ) أي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجودا ذهنياً بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معـلوما أن يكون موجودا في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً

(قوله بل الموجبة ماحكم فيه الخ) فان الايجاب هو الاتحاد فى الصدق لا الاتحاد فى الوجود اذ قد لا يكون لشئ منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود

(قوله وقد لا يوجد الخ) هذه المقدمة مما لاحاجة اليه بعد ذكر انهما قد لا يوجدان الا أنه ذكرها لدفع أن يقال ان القضـية التى لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبـة صورة لكنها فى الحقيقة سالبة فان قولنا شريك البارى ممتنع معناه انه ليس بموجود بالضرورة

(قوله كقولك زيد أعمى) فان الاعمى لكون العمى مأخوذا فى مفهومـه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود فى نفسه فله وجود رابطى قلت ان أردت به الاتحاد فى الصدق أو الاتصاف بالمبدأ فليس ههنا وجود مقيد ليستدل ببداهتـه على بداهة الوجود المطلق وان أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبـة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام فانه مما خفى على أقوام

(قوله وكذا يتوقف الخ) ذكره استطرادا لفائدة تناسب هذا المقام

(قوله ممنوع بل ماحكم فيه الخ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقى كما سيصرح به الشارح

تغايرهما الذى هو الاثنينيـة أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحـدة فتكون تصورات هذه الامور أيضا بديهية (فان قيل ان زعمت أنه) أي هذا التصديق (بديهي مطلقا) أي بجميع اجزائه (فمصادرة) لان الوجودمن جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمةالدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (ان الحكم) فى هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهى) غير محتاج الى استدلال (لم ينفع) لجواز ان يكون تصور طرفيه معا أو تصور أحدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا (قلنا) هذا التصديق بديهي مطلقا ولامصادرة لان بداهته) مطلقا في نفس الامر (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الامر (و) لكن (لا يتوقف العلم بداهته) مطلقا (على العلم ببداهة أجزائه) أى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا (بل يستتبعه) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لايتصور منه كسب كالبله

(قوله الذى هو الاثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف أى هو تصور الاثنينية ولا يجوزأن يكون صفة للتغاير لان قوله أو مستلزم عطف على الاثنينية والتغاير ليس مستلزما لتصور الاثنينية بل لنفسها وما قيل أن التغاير مستلزم لتصور الاثنينية فى الذهن توهم لانه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزما لتصور تصور الاثنيلية واعتبار حصول التغاير فى الذهن ظليا وحصول التصور أصلياً تكلف

(قوله أى بجميع أجزائه) لاخفاء أن لاستدلال المذكور لايتوقف على كون تصورات الاطراف أجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهى سواء كان شرطا أو شطرا لابد أن يكون بديهياًوكذا الاعتراض عليه لايتوقف على ذلك اذ يصـح أن يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا أى بجميع ما يتوقف عليه فمصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع فتفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع أجزائه مما لا وجه له الا أن يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره

(قوله لان بداهته الخ) هذه المقدمة لادخـل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا لمنشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة

[قوله بل يستتبعه) أي بل يستتبع العلم ببداهة التصديق مطلقا اجمالا العلم ببداهة أجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيانا لجواز اكتساب العلم ببداهة الاجزاء مفصـلا أى العلم بخصوصيتها من العلم ببداهة التصديق مطلقا أى اجمالا

(قوله اذا علم الخ] بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير علم بحال الاجزاء تفصيلا

(قوله الذى هو الاثنينيةأومستلزم) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله أو مستلزم

والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من أجزائه بديهي فاذا أريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من أجزائه بديهي لايتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ماقيل من أن العلم بكلية كبرى الاول لايتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث أنه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور (وجوابه) أى جواب الوجه الثاني (أنه يكفى تصورهما) أي تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع انما وقع في التصور بالكنه * الوجه ﴿ الثالث ﴾ وانما ينتهض حجة

(قوله فاذا أريد الخ) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الاجزاء مفصلا حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه

(قوله بكلية كبرى الاول) أى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية

(قوله يختلف باختلاف العنوان) علما وجهلا بداهة وكسبا

(قوله مندرجة فيها بالقوة) أى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظا باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها

(قوله انما وقع فى التصور بالكنه) لا يخفى أن النزاع ان كان في التصور بالكنه بمعنى حصول الشيء بنفسه فالمطلوب ثابت لانا نعلم قطعاً ان الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان فى التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفى تصورهما بوجه مايشعر بالاول فتدبر

لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لانفسه وان كان صفة للتصور لايصح قوله هو الاثنينية الاأن يحمل على حذف المضاف أى تصور الاثنينية قلت يجوز أن يكون صفة للتغاير اذليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهنى أعنى الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال

(قوله لم يصح الاستدلال ببداهته الخ) قيل يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد

علي من يعترف بأن الوجود متصور بالكنه ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود (مكتسبا فامابالحد أو بالرسم) لانحصار كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلان الحد) كما مر (انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط) فلا يكون له حد (والا) أى وان لم يكن بسيطا بل مركبا (فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل ف الماهية أولا) تكون أجزاؤه وجودات بل ماليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك

(قوله على من يعترف الخ) وأما من يقول بامتناع تصوره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد والرسم لايستلزم أن يكون متصورا بالبديهة لجواز امتناع تصوره

(قوله لانحصار الخ) وأما الرسم الاكمل وان سمي رسما فهو فى الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين

(قوله بسيط) أى ذهنا وخارجا فان الدليل المذكور لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى

(قوله فاجزاؤه) أى كلها أو بعضها فيكون معنى قوله أولا السلب الكلى أى لا يكون شئ منها وجودا ولا يجوز حمله على الايجاب الكلى وقوله أولا على رفعه اذ لايصح حينئذ قوله والا فلاوجود هناك ولك أن تحمل الاول على الايجاب الكلى والثانى على السلب الكلى ووجود الشق والثالث أعنى أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها ماليست وجودات لايضر لانه باطل بما أبطل به الشق الاول

(قوله فيكون الجزء مساويا للكل) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات أعنى الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساويا لكله في الماهية النوعية أو الجنسية ومساواة الجزء من حيث انه جزء لكله فى الماهية النوعية أوالجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل فى الجزء فلا يكون الجزء جزءا ولاالكل كلا وانما قلنامن حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو لكله فى الماهية النوعية لكن لامن حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم أن التخصيص بجزء الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص فان الجزء للماهية الخارجية من حيث انه جزء أيضاً لايساوى كله فى الماهية كالهيولى والصورة للجسم

(قوله أولاتكون الخ) الظاهر أولاوجودات لكن لمالم يكن الترديد بين الموجودات واللاموجودات أعني العدمات حاصرا لعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بماليست بوجودات أى بما يصدق عليه انها ليست وجودات لينحصر

بخصوصه ثم ينفى أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال فى هذه الصورة أيضاً بلا دور وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهياً فى نفس الامر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر الي اثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلابد في كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا فلو استدل على أحكام افراده لدار

(قوله فيكون الجزء مساوياً للكل) أي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله وذلك باطل وانما

الاجزاء

الاجزاء التى كل واحدمنها ليس وجوداً (لابد أن يحصل أمر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجودوالا) أي وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلاوجود) هناك أصلا اذ ليس ثمة الاتلك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود (عارضالها مسببا من اجتماعها فتكون هى) أى تلك الاجزاء (علل الوجودومعروضاته) لكونه مسببامن اجتماعهاعارضالها (لااجزاءه) فيكون التركيب فى فاعل الوجود أوقابله لافيه والمقدرخلافه (وقد يقال) لو كان لو كان للوجوداجزاء فتلك (الاجزاءتتصف) اما(بالوجودفيكون الكل صفة للجزء) لكن (أوبالعدم ذلك الجزءلايكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاءفلاتكون الصفة بتمامهاصفة فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين

(قوله الا تلك الاجزاء) أو الاجتماع الذى هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود

(قوله لكونه مسببا من اجتماعها) فهى علل له بشرط الاجتماع اذ لايجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمرا اعتباريا

(قوله عارضا لها) فهى معروضاته

(قوله فى فاعل الوجود أو قابله) أورد كلمة أو لان التركيب في أمر واحد له اعتبارات فلو أورد الواو لتوهم أن التركيب حاصل فى أمرين متغايرين

(قوله اما بالوجود) أى المطلق

(قوله صفة للجزء) أى قائما به

(قوله أو بالعدم) أى بسلب الوجود المطلق اذلاواسطة بين النقيضين

(قوله اجتماع النقيضين) اذ لاشك أن الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع

قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الاطلاق ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددةهى بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجي لايساوى كله في الماهية الخارجية أعنى الهوية فان قلت مقصود المستدل أن أجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً لان الجزء داخل فى ماهية الكل والشئ ليس داخلا فى نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشئ على نفسه قلت لفظ المسواة يأبي هذه الارادة كما لايخفى

(قوله عارضا لها) اذ لاشك في انه ليس منفصلا وأجنبياً عنه بالكلية

(قوله فيلزم اجتماع النقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود

وقد يقال) لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء (اما ان تتصف بوجود مع أو بعد) أى مع الوجود الذى هو المركب أو بعده (فليس الجزء) بحسب وجوده (متقدما) على كله بل هو اما معه أو متأخر عنه (أو) يتصف بوجود (قبل) أي قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشئ) أى الوجود (على نفسه أولا تتصف) تلك الاجزاء (به) أى بالوجود

الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى أن يكون الوجود حاصلا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلا وغير حاصل

(قوله فتلك الاجزاء) أى من حيث انها اجزاء داخلة فى قوامه

(قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها أجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما تحير فى دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود

(قوله فيتقدم الشئ الخ) ضرورة ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق

(قوله بوجود مع أو بعد) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو أن الترديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود أومع وجود الوجود فعلى الاول لااستحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لاتقدم وجوده على نفس الكل وعلي الثاني لااستحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فتوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزءيها وليس في هذا تقدم الشئ على نفسه والجواب انا نختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشئ علي نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أي بعد وجودها في نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولا يعقل أن يقال قام به البياض المعدوم أولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزءين بالوجود قبل وجودها تقدم الشئ على نفسه بلا محالة فتأمل

(قوله فليس الجزء متقدما) فان قلت فيهما فساد آخر غير ماذكر بناء على أن في المعية مغايرة الشى لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبلية فلم لم يتعرض له قلت لافساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضاً فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشئ لايمكن أن يتأخر عن اعتباره معه

فلا شك انها تتصف بالعدم (فالوجود محض ماليس له وجود) أعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود (واما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف) لما مر في شرائط المعرف (ولا أعرف من الوجود بالاستقراء) فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل مانحاول تعريفه به (وأيضاً فهو) أى الوجود (أعم المفهومات

(قوله فلا شك انها الخ) لعدم الواسطة بين النقيضين

(قوله بالاعرف) أي بما هو أقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لان الاجزاء تتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان اشتراط الاعرفية في مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده

(قوله أعرف الخ) فنفى الاعرفية في المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة قلما تحقق بين الشيئين فهي كالمعدوم واما اكتفاء على ماهو المقصود فانه اذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد مايساويه بناء على ان شرطه الاعرفية

(قوله وأيضاً فهو الخ) عطف على قوله بالاستقراء

(قوله أعم المفهومات) لايخفى أن الوجود ليس أعم المفهومات حملا اذ لايحمل الا على افراده ولا تحققا لعدم تحققه في الامور العدمية وأيضاً الامكان العام لشموله المعدوم أعم منه والشيئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقا فان كل مفهوم موجود لكونه حاصلا في الذهن وليس كل موجود مفهوما لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشيئية من حيث حصولهما في الذهن أخص منه وان كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساويا له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل مانحاول تعريفه به لان التعريف بالشيء انما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الي اثبات أعرفيته من كل ماسواه سواء كان مفهوما بالفعل أولا

(قوله ان الرسم يجب أن يكون أعرف) فان قلت تخصيصه بالرسم مما لافائدة فيه لان المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسما أو حداً قلت أجيب بان وجه التخصيص أن الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء أعرف لامحالة من الكل فلا تصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لاأعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

(قوله أعم المفهومات) فان قلت الامكان مثلا مساو له ان أخذ أعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو أعم لايقال لايراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لاأعم منه فلا تقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه ولا تقريب حينئذ لقوله والأعم جزء الأخص قلت الاظهر أن المراد انه أعم

والاعم جزء الاخص والجزء أعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف علي العلم بالجزء من غير عكس (وأيضا فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لاشك أنه (أقل شرطا ومعاندا) من الاخص (لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعانده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لاتعتبر في العام أصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه فى النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من قوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار أولا (ان أجزاءه) التي يحدبها (وجودات قولك فالجزء مساو للكل في) تمام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهى) أى حقائق الاشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود

(قوله والاعم جزء الاخص) منشأه عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضى

(قوله وأيضاً فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى قوله وأيضا الاول لانه لابد فى هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام

(قوله والاعم لاشك الخ) أى الاعم من حيث عمومه وان كان منحصراً فى الخاص أقل منه شرطاً ومعانداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام

(قوله انا نختار أن أجزاءه الخ) لايخفى أن هذا الجواب انما يتم اذا حمل الترديد المذكور بقوله أن أجزاءه اما وجودات أولا على انه يطلق عليها الوجودات أولا اذ حينئذ يمكن أن يقال انها متخالفة الماهيات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبنى على حمل الترديد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات أولا فانه حينئذ يتجه أن يقال يجوز أن يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا فلا يلزم المساواة المذكورة وأما اذا حمل الترديد المذكور على أن حقيقتها اماوجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على مامر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه ماليست بوجودات كما سيجئ

المفهومات التى يحاول تعريفه بها

(قوله وأيضاً فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لأعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء أعرف لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح فى تحقيق الجواب عليه

متخالفة فى أنفسها ومخالفة فى الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا الاشارة الى أن الخلاف فى كون الوجود بديهيا أو كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحداً مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي اذ ليس كنه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى فى الجواب ان يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة فى صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانيا ان أجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الاجزاء (أمر آخر قلنا نعم و) ذلك الامر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله (ثم ما ذكرتم منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقينا (اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا) فنقول ان كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل

(قوله وقد سبقت منا الخ) بقوله وأما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة أو كسبا

(قوله وأما على تقدير الخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس داخلا تحت الاشارة حتى يرد انه ليس مشاراً اليه فيما سبق

(قوله فالمناسب الخ) لاماقاله المصنف من انه كسبي فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه اشارة الي صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركا مع القول بان وجود كل شئ نفسه وان لم يكن مذهبا لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والاولى دون أن يقول والصواب وانما كان جواب الشارح أولي لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى

(قوله ولا استحالة الخ) بل هو واقع فان كل صادق على جزئه الذهنى صدقا عرضيا كالانسان بالنسبة الى الحيوان

(قوله فالاول فى الجواب الخ) قد نبهناك على أن لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق على أن أجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود أولا حتى يندفع هذا الجواب نعم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بوجودات

كان السكنجبين محض ماليس بسكنجبين (قوله) فى الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ أجزاؤها لا تخلو عنها أوعن نقيضها) فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار أو ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثانى يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أى العدم (بالعدم وانه) أي الوجود

(قوله لايخلو عنها وعن نقيضها) أى عن الاتصاف بها أوعن الاتصاف بنقيضها فى الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجود المذكورة

(قوله اما دار) أى تتصف بدار أو تتصف بليست بدار

(قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضا

(قوله والحق الخ) جواب غن الاستدلال الثاني بطريق الحل

(قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف أجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذى هو الوجود به وهذا غير متأت فى صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لايقتضى اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن أن يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجرى في صورة الوجود أيضاً فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف أجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ماذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح فى ورود النقض أيضاً لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تعليل احدى المقدمات لافي نفسها وهذا القدر لايضر في النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح فى كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشئ بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شطراً هوذات التصور الساذج لامفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شئ من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشئ بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذى لم يلتفت اليه القوم على مانقله فى حاشية المطالع فتأمل

(قوله وانه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية الخ) أشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل إفراد الضمير مع أن الظاهر فانهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو أن كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم فى الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص

بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم
اذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا

(قوله بل العدم الخ) أشار بالاضراب الي أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لا لنفيه عن العدم
(قوله من المعقولات الثانية) سيجيء في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده
الذهني أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذى بها من حيث عروضها أمر في الخارج
بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود
الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض
في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي
كون ذاته تعالي فرداً له باعتبار صدقه عليه وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية
فانه لا يلحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وان كان يصدق
الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني
قد اعتبر فيه أن لا يحاذى به أمر في الخارج والوجود المطلق ليس كذلك لان وجود الواجب لكونه عين
حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قيل أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج
والوجود الواجبي ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير مخصص ولا الى ما قيل من
أن الوجود الواجبي ليس فرداً للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس أمراً زائداً
عليه لا انه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فردا
قائما بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكنى

الواجبي الذى ادعوا انه عين ذاته تعالي فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول
كيف يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو
الوجود الواجبي وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي المنفي
في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولا ثانياً
على ما سيجيء في تحقيق كلية الكلي ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتياً
له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك
وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول
ما يطابقه في الخارج ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك فيفهم أن
المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر منفي عن المعقولات الثانية على أن افرادها المحمولة هي عليها بالمواطأة اذا
كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا
يكون عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر في الجواب

اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على

(قوله لافى معروض الوجود) ان أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه فى عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده

(قوله انما المحال الخ) هذا ليس بمحال مطلقا اذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي واللامفهوم مفهوم واللاممكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف أعنى الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المنافي لتقابلهما فالمراد بقوله أن يتصف الاتصاف المتعارف أو المراد أن المحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد وأما المثال فلابد من حمله على القضية المتعارفة

عن الاصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته مايترتب على الوجود لاان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لايخفى على عاقل أن ماحمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لايمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ماصدق عليه الضحك والمشى وغيرهما من المفهومات مواطأة لايمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ماذكروه من أن صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته مايترتب على ذات وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا أن لايكون البارى عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت ان أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلتزمونه بلا شبهة وان أريد أن لايترتب عليه مايترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبى وغيره تسترى وقول على سبيل الشبه والمجاز هذا ماظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم الله فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل

(قوله لافى معروض الوجود فانه موجود فقط) قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع أن الحيوان لايتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً

(قوله انما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة وأما فى القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشئ بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي

قاعدتهم

قاعدتهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما فى الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود أيضاً معدوما وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعرى (اتصافه) أى اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) فحل الشبهة عنده أن أجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ

(قوله أى اتصاف الوجود) أى مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبته الشيخ

(قوله لان وجود كل شئ عنده عين حقيقته) فكل شئ موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف أعنى ماقام به الوجود بل مايكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه

(قوله وليس المراد الخ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضى الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة مايكون قائما بالشئ حتى ينافى كونها نفس الحقيقة بل مايحمل على الشئ فالاتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضى الا التغاير فى المفهوم ولا شك فى تحققه بين الوجود والماهية انما المنفى تغايرهما من حيث الذات والصدق فان أراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لااستحالة فيه وان أراد معني القيام فلا نسلم تحققه فى الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشئ منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر فى الجواب أن يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك

(قوله كما أن أجزاء الدار متصفة بانها ليست داراً) فى مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات

(قوله وليس المراد بالصفة مايكون خارجا عن الشئ) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك وأما فى أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا مايحمل على الشئ مطلقاً والا يكون قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لافساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لايذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب قلت يقول لاهذا ولا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قائماً بها أما العدم فظاهر وأما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الي مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) فى حل الشبهة (لا تتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) أى لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح باثبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثا على نفى التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا) هذا (مبنى

(قوله وقد عرفت الخ) لايخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق الا انه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ماتقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم

(قوله لايناسب الخ) انما قال ذلك لانه يجوز أن يقال ان بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة وهو لايقتضى البناء على مذهبه حتي يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطا

(قوله هذا المقام) أى مقام النزاع فى كون الوجود بسيطا أو مركبا

(قوله وهو تصريح الخ) اذا حمل الاتصاف على الحمل وأما اذا أريد به العروض فلا كما مر واما ماقيل من انه لابد فى الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لانه اذا قيل انها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق التبعي ولانه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلا فيكون حالا

(قوله هذا مبني الخ) أي هذا القول الي آخره أعنى المنفصلة مع دليل ابطالها مبنى على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل اذ على تقدير عدم التمايز نختار ان الاجزاء تتصف بالوجود الذى هو نفس

(قوله وهو تصريح باثبات الواسطة) المقدمة القائلة بان الوجود لايرد عليه القسمة قد صححها الشارح فى حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن الي توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل

(قوله فلا يصح الا على رأى مثبتى الاحوال) قال بعض الافاضل لكن ينافى تفسيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذى هو الكل ولا شئ منها بقائم بموجود اللهم الا أن يجاب بما أجاب به الكاتبي وأنت خبير باندفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال من أن المراد بالموجود فيه أعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة أو معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره

على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد فى المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود فى الخارج (وهو) أى تمايز الجنس والفصل فى الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما فى الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه انما هو (في الذهن)

وجود الكل والترديد المذكور انما يتجه اذا كان وجودها مغايرا لوجوده والثاني تقدمهما على النوع فان أبطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدما على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان

(قوله فى الخارج) أي في الوجود الاصلى سواء كان فى خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية

(قوله لان الحد الخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجيء في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للمركب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لابد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله أن البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لاعلى التركيب الخارجى فالحد يكون للبسيط الخارجى أيضاً فحينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطا فى الخارج مركبا فى الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه فى الوجود فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فيما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء

(قوله المتمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الاصيلى صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود فى الخارج

(قوله انما هو فى الذهن) أى فى الوجود الظلى فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فيقال الاجزاء الذهنية للوجود اما أن تتصف فى الذهن بوجود مع

(قوله لان الحد فى المشهور الخ) اشارة الى أن الحد فى غير المشهور قد يكون مركباً من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشرقية انه اذا تركب شئ من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة فى العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب فى العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حداً تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية

(قوله بل التمايز فى الذهن) فان قلت التمايز الذهنى كاف فى الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما أن يتصف بوجود مع أو بعد الخ غاية مافى الباب أن اللازم فى الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه فى الذهن ولا شك في بطلانه أيضاً قلت لامحذور حينئذ فى الشق الثالث اذ الترديد حينئذ في الوجود الذهنى للاجزاء المتمايزة فى الذهن لافى الوجود الخارجي لهالعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فلتكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود فى الذهن قبل وجود الوجود

دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلايلزم الا كون الوجود مركبامن أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود فى الخارج فانه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلا (محض أمور لا شئ منها بعشرة) أعنى الوحدات التي تركب منها العشرة

أو قبل أو بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعه فى ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجلس والفصل نختار ان أجزاءه تتصف فى الذهن بالوجودمع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور فى شئ من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهنى لاجزاء الوجود على الوجود الذهنى للوجود لاتقدم الوجود على نفسه

(قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشئ بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان المستدل لم يفرق بين كون أجزائه عدمات وبين كونه معدومات والمحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول أيضاً اذ لادليل على امتناع تقوم الشئ بنقيضه ودعوي البداهة غيرمسموعة

(قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه أن تكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها اجزاء محمولة وأن يكون الوجود معدوما لكون أجزائه معدومة ولا محذور في شئ من ذلك

(قوله أعنى الوحدات) وهى أجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة في الوجود الاصلى ولو فى الذهن وان لم تكن موجودات في الاعيان

الذى هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل أيضاً عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لامحذور في تقديم نفس الوجود الذهنى على وجوده فتدبر

(قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر وبالكل أيضاً فانه يصدق أن الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها أجزاء ذهنية اتصف أيضاً بالوجود الذى هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعني حمله عليها مواطأة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم أن تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور أن

وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان فى الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما أنه لا يفيده) أى الكنه (شئ من الرسوم أصلا (فلا لجواز) أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة كذلك (قوله) فى الوجه الثاني لابطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا) ويدعى أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى

(قوله فان صفة الجزء ليست الخ) أى لا يلزم أن يكون جزءا للمركب أي من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءا للمركب فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسرير

(قوله لجواز أن يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل فى الذهن كنه الشئ فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ومجرد الاستبعاد لا ينفع

(قوله بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الي أن ماذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة

(قوله يتوقف على كونه بديهياً)لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية فى الانكشاف فمنع توقفه علي البداهة فوقع فيما وقع

يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

(قوله لجواز أن يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز أن يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لامناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على أن هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر أظهر

(قوله بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لايظهر من عبارته ظهوراً تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو أن الاعرفية في نفس الامر تتوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لايقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور

وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) فى الاستدلال ثانيا على كون الوجود أعرف مما عداه (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون) الاعم (عرضا عاما) للأخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز أن يكون الحال فى الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثا (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتي يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لانقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) فى هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته أقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) أى تحقق العام والخاص (فى الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض

(قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدللة وذا لايجوز بأن منعها راجع الي منع دليله

(قوله قلنا مبني على الموجب) حاصله انا لانسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز أن يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاما والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفى على اقوام

(قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل

(قوله فى الهويات) أى الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية

لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ماذكره الشارح الا أن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل

(قوله فى الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً علي أن هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

(قوله قلنا مبنى على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو اثبات أعرفية العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز أن يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التى من جملتها تعلق ارادته عدول عن محصول الكلام

(قوله انما يعرض للشئ باعتبار ذلك) أي التحقق فى الهويات وأما بالنسبة الى التحقق الذهنى فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة الي الاطلاق وبهذا يندفع مايورد على قوله اذ لاعلاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان

للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد أكثر والاخص في افراد أقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الاخص أو معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه ثم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما

(قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) يعني يمتنع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الاعم فما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل أخص ويجوز أن يتحقق الاعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر فلا يكون مايتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقق الاعم وان كان مجامعا له بناء علي انه لا وجود للاعم الا في ضمن الاخص والا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر فيكون مايتوقف تحقق الاعم عليه أقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغي أن يفهم

(قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم أو معانداته كلياً بالنسبة الى تحققهما في الذهن أي بالوجود الظلي لان تلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للاعم والاخص بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاخص لا تحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل ان نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة

(قوله اذ لا تعاند الخ) أي الظاهر انه لو كان معانداتها بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية

(قوله ثم الخ) اشارة الي ان اقلية شروط العام ومعانداته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كان الاعم جزءا للاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود

المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء أخذا بالكنه أو بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور

(قوله ثم اذا كان الاعم جزء الاخص الخ) وقد يقال العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر

بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلى ﴿ والمنكر له ﴾ أي لكون الوجود بديهيا (فرقتان * الاولى من يدعي أنه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول أنه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهيا كالماهيات) فانه ليس كنه شئ منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها (واما زائد) عليها كما هو مذهب

الاخص فى الذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فتكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائدة له باعتبار جزء آخر ولاجل هذا قيدنا النفي فى قوله بالنسبة الخ بقولنا كلياً

(قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلابد من ضم مقدمة أخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لايستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول

(قوله انه اما نفس الماهية) لاخفاء فى أن النزاع فى الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعرى اذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للترديد المذكور والقول بأن الشق الاول لمجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثانى لا يقبله طبع سليم فلا بد لتصحيحه من العناية فاما ان يقال أن من يدعي كونه كسبياً يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعرى ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكلمة اما للتقسيم لا للترديد واما أن يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العقل اما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ فى الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا وافراد لفظ الماهية ههنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة فى الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقته محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير فى قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول

(قوله انما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون

وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضى اذا كانت افراده محسوسة

(قوله انما البديهى بعض وجوهها) فيه بحث أشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل فى تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع ههنا بأن مرادهم نفى بداهة كنه شئ من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم فى الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولايلزم كون الوجه حقيقة موجودة

غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات (فيعقل) الوجود (تبعا لها) لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية (فلا يكون) الوجود (بديهيا أيضاً) لان التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا (والجواب لا نسلم أنه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه) ومن يدعى أن تصور الوجود أول الاوائل فى التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل

ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتي يكون كنهه كسبيا اذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضا حقيقة حتي يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ماقيل انه لا يمكن أن يكون بعض الوجوه بديهياً بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه ينافي ما ذكره في الشق الثانى من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعاً له

(قوله لان العارض لايستقل بالمعقولية) لاشتماله على المعروض الذى هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم منشأه اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه فان العروض الذى هو اضافة معتبر فى مفهوم العارض لا فيما صدق عليه

(قوله ليست بديهية] أى بالكنه

(قوله بديهياً) أى بالكنه

(قوله لان التابع الخ) اذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة مايحتاج اليه وهذا الحكم منشأه توهم أن مايحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فان الكسبي مايحصل بالكسب

(قوله مفهوم العارض) أي مفهوم ماصدق عليه العارض وكذا في معروضه لان الكلام فيما صدق عليه لافي مفهومهما

(قوله فيعقل تبعا لها) ان أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالي وان أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

(قوله لان التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا) مردود بما أشير اليه في مباحث النظر من أن العلم بالبديهي قد يكون تابعاً للكسبي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسبي

(قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض اذا كان اضافة أو مستلزما لها لايتصور بدون المضاف اليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذى هو معروضه فالاولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذى ادعى فيه الاستدراك اذ لااستدراك على هذا التقدير فتدبر

غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعا للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) أعنى مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب * الوجه (الثانى) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهيا (بل) تعريفه (لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس

(قوله وقد تكون ضرورية) أى بالكنه كالحرارة والبرودة فهومنع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية
(قوله تبعاً للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر فى الاستدلال عروضه لها أو لان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها فى ماهية أخرى
(قوله بل تعقل تبعاً الخ) فلا يكون بديهياً لان التابع للكسبي أولي بكونه كسبياً
(قوله فيحتاج حينئذ الخ) بأن يقال لا نسلم أن الماهية المطلقة تعقل تبعا للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفى فى تصور ماهية معينة ضرورية
(قوله فيلزم الاستدراك الخ) أى استدراك التعرض لكونه عارضا للماهية المطلقة وانها بديهية
(قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضروريا لم يعرفوه مستندا بأنه لم لايجوز أن يكون تعريفاً لفظياً الا انه أورده بصورة الدعوي استظهارا للمنع وكونه في غاية القوة

(قوله وقد تكون ضرورية) أى بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو نقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفى فى المتبوعية كما أشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شئ من الحقائق

(قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التى لاوجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعاً للمخصوصة لان الوجود الذهنى يعرض لها ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن المجيب ان لم يسلم ماادعاه الخصم من عدم كون الشئ من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يحتج في الجواب الي القول

اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضروريا اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة ﴿الثانية﴾ من المنكرين لكون الوجود بديهيا (من يدعى أنه لا يتصور) الوجود أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين * الاول أن تصوره انما يكون بتميزه

(قوله مآله التصديق) أى بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى

(قوله انه لايتصور الوجود) أي بالكنه على ماهو المتنازع فيه

(قوله ان لاتصوره انما يكون الخ) أي تصوره بالكنه انما يكون بهذا الطريق بأن يميز الوجود عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتميز على مامر وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسببا عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لايفيدها وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذي الوجه على ماحقق في موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ماقيل ان هذا الدليل لوتم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع في التصور بالكنه وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور

بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جواباً لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

(قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لايتصور مطلقا مع أن النزاع في الكنه فقط لايقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي اضافي بالنسبة الى أمر آخر وأما اذا كان الوجه أعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق أن مالايفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سبباً لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع لم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الامر الاول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم أن لايعقل شيء من الاشياء أصلا بعين ماذكر وانه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قبل فيلزم لكل تصور تصديق

عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره و) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله علي تعقل السلب المطلق الذى هو (عدم) مطلق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصوره بتميزه عن غيره) فى نفس الامر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتي يجب) في تصوره تعقل السلب) الذى هو المفضى الى الدور (سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر فى الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى اتصاف الموضوع به

(قوله ومعنى التميز انه ليس الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له

(قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق

(قوله لتوقف تعقل كل واحد الخ) أى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين

(قوله وذلك لايقتضى الخ) لان معني الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين أو معدومين أو المحمول معدوما والموضوع موجودا

(قوله بل يقتضى اتصاف الموضوع الخ) وما قيل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطي أعنى وجود المحمول للموضوع فان أريد به انا نسميه بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وان أريد به انه وجود للمحمول في الجملة فممنوع اذ الامر العدمي ماشم رائحة الوجود

غير التصديقين اللذين بينا لزومهما فى تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بأن الاستلزام الاجمالى والمتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلي

(قوله والجواب أن تصوره الخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه مافيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه مالابالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لابالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ماعدا المتصور وان هذا

فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هـذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلايكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله أيضاً ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقى الذى كلامنا فيه * الامر (الثانى التصور حصول الماهيـة فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس) على تقدير كونه متصورا (وللنفس وجود آخر) والا امتنع ان تتصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ فى النفس (المثلان) أعنى وجودها والوجود المتصور (والجواب)) انماذ كرتم من ان تصور الشئ حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن (لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي فى تصوره) أى تصور الوجود (حصوله للنفس) فيكون العلم بالوجود حينئذ علما

(قوله ولا مستلزما لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة والا فلادخل له فى نفى لزوم الدور

(قوله لمشابهته لمعناها الحقيقى) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود

(قوله والوجود المتصور) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علما جزئياً فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان فى النفس وعلى هـذا يندفع الجواب المذكور فى بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منـه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به

(قوله قول بالوجود الذهنى) بمعنى حصول الاشياء أنفسها في الذهن

(قوله لانسلم الوجود الذهنى) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لا نسلم الحصول مطلقا في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها

(قوله ولئن سلم) أي سلم الوجود الذهنى بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انمـا هو فى الامور الخارجـة عن النفس وأما فى الامور القائمة بالنفس فيكفى فى تصورها حصول أنفسـها والوجود من جانبها وهـذا بناء على ماقالوا من أن العلم بالامور الخارجة عن النفس علم انطباعى والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يكفى فيـه حضورها بنفسها عنـد النفس بمعنى انه لايحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لابمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه

الدليل يدل على أن الوجود لايتصور مطلقا فيلزم الدور أو التسلسل فى تصورات الوجود قطعاً فليتأمل

(قوله ونحن لانسلم الوجود الذهنى) ولو سلم فلعل الموجود فى الذهن أشباح الاشياء المخالفة لها فى الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي

(قوله فيكفى فى تصوره حصوله للنفس) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

حضوريا لايحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس أوعارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لابصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أونمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (مماثلة الصورة الكلية) التى هي ماهية الوجود (للوجود الجزئى الثابت للنفس) على ان الممتنع هوأن يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بأنه) أى الوجود (يعرف

(قوله على تقدير الخ] اشارة الي انه معطوف على قوله يكفى في تصوره لاعلى قوله لانسلم على ماسبق اليه الوهم من اتفاقهما فى صيغة المتكلم مع الغير

[قوله مماثلة الصورة الخ) توصيف الصورة بقوله التى هى ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود ظلى دون العلم الذى هو موجود أصيلى فان الصورة تطلق عليهما على ماسيجئ في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلى وفرده وبين الحاصل فى النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لايطابق الاستدلال على ماقررناه وان دعوي التماثل بين الكلى وفرده مما لايجترئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التى هى ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حصل فى الذهن يكون الحاصل منه هذا النقش بعينه لاينافي تشخصها الذهنى وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما

(قوله على أن الممتنع الخ] أى ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالا فى محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما فى الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول فى المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه أمر انتزاعى محض يتصف به الاشياء فى الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج

بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين أصلا اذ لاتعدد فى الوجود فضلا عن التماثل

(قوله للوجود الجزئي) فان قلت الصورة الكلية متحققة فى ضمن الوجود الجزئى فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة فى الوجود الجزئى لابطريق كونها صورة وظلا لشئ بخلاف الصورة الكلية الحاصلة فى النفس فلا مماثلة أصلا

(قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعنى لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام

حقيقة لكونه كسبيا عنده (ذكر فيه عبارات الاولى انه) أى الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ماهو أعم منهما (الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل) أى مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (الى حادث وقديم) والمعدوم مالا يكون كذلك (الثالثة انه مايعلم ويخبر عنه) أي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم مالا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو مابه ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو مابه يصح أن يعلم الشيء

(قوله هو الموجود في نفسه الخ) فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض

(قوله الثالثة انه مايعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي وهذا التعريف يشمل الموجود الذهني أيضاً

الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال في الخارج كما لايخفى على المتأمل وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني

(قوله الثانية أنه المنقسم الى فاعل ومنفعل) هذا أولى مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على مااختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لايخفى

(قوله أى يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحينئذ لايرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لايصح أن يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن لامعدوما مطلقا وأما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي

(قوله أو ما به ينقسم الخ) انما لم يقل أو انقسام الشيء أو صحة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لايكون حينئذ معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود أعني الوجود كما في تعريفه بالفاعل ألا يرى أن الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعني التأثير بل المعرف للوجود مابه ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

ويخبر عنه (وكله) أى كل ماذكره هذا القائل (تعريف) للشئ (بالاخفى كما لايخفى) فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر فى هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود فلايصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر فى الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شئ منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها أيضادورى ﴿ المقصد الثاني فى انه ﴾ أى الوجود (مشترك) اشترا كا

(قوله والفاعل الخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم انهما لايكونان الا موجودين

(قوله موجود لاأول له) فان المعدوم الذى لاأول له يقال له ازلي

(قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعدوم الذى له أول

(قوله وصحة العلم والاخبار الخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لايتعلق بشئ لاباعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما

(قوله فى انه أى الوجود الخ) قدجرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع فى بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر ولعل وجهه أن تصور الشئ مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحري بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادى الرأي ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذى هو في بادي الرأى ثابت في الواقع

(قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه

(قوله والفاعل موجود له أثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفاعل موجود له أثر فى الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لايكونان الا موجودين

(قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان فى قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كماسيصرح به المصنف فى المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت فتأمل في قولك زيد يصح أن يتصف بالعمي وبهذا يندفع أيضا بيان الدور بان الامكان قد أخذ فى كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعني سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شئ من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الي الاتصاف تأمل

معنويا

معنويا أى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها (واليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة أيضا الا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى (لوجوه* الاول) انه (لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به) أى الوجود (عند التردد في الخصوصيات) من أنواع الموجودات وأشخاصها (ضرورة انه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (امانفس الخصوصيات أو مختص بها) ذاتيا كان لها أو عرضيا (فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها) اما على الاول

(قوله أى هو معنى واحد الخ) أشار بذلك الى أن قوله مشترك على الحذف والايصال والاصل مشترك فيه والى أن المدعي موجبة كلية

(قوله الى كونه مشتركا معني) أي في الكل

(قوله انه لو لم يكن مشتركا) أي أصلا

(قوله لامتنع الجزم به) أى بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده

(قوله عند التردد في الخصوصيات) أى في خصوصية اية خصوصية كانت فالتعريف للعهد الذهنى والمراد عند التردد فى الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى الا انه تركه في اللفظ لانه اذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخري بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها فان زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها أو باعتقاد خصوصية أخرى وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير اعتقاد خصوصية أخري بقوله وكذا اذا اعتقدنا الخ ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الاول يكون التعرض لها لكونها مذكورة فى المتن صريحا وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها فى صورة اعتقاد خصوصية أخرى فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا دليلا برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده

(قوله من أنواع الموجودات] المراد بها ماعدا الاشخاص بقرينة المقابلة

(قوله امانفس الخصوصيات] أى نفس خصوصية مامن الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيرا عن الشئ بوصفه

(قوله فيزول اعتقاده) أى الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلا أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد كما اذا كان الاختصاص معلوما أو مشكوكا واما بزوال مطابقته للواقع

(قوله وانما ذهبوا الخ) هذا مشعر بأنه جعل قوله لوجوه متعلقا بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وان كان الاول أقرب لفظا

فلان التردد فى الخصوصيات عين التردد فى الوجودات التى هي أعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شئ يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجوداً ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر أوعرض واذا كان جوهرا فهو متحيز أو غير متحيز وهكذا اذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا

كما اذا كان خالى الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران أحدهما انا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعيلية أو الاختصاص أو الشك فيه ويجوز أن يكون خالي الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لااشتراكه فى نفس الامر والمدعي هو الثانى

(قوله عين التردد في الوجودات) أى فى نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال أولم يزل

(قوله وهكذا ترددنا فى جميع أنواع الخ) أى فرضنا التردد في جميعها فلا يرد أن القوي القاصرة لاتقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك فى الجميع ويجوز أن يكون خصوصية لا يمكن التردد فيها أو يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض المذكور ممكن اذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولا مدخل في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد فى كل خصوصية وانه لو وقع التردد فيها لا يكون ذلك ترددا فى الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات فى أن التردد فيها ليس ترددا فى الوجود

(قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعا) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقى لايكون الا ماعلم عدم اختصاصه قطعا

(قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها والطريق الاول أعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثانى أسلم اذ قد يورد على الاول انه ان أراد الجزم باحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعا فلا يجديه نفعا لان مفهوم أحدها ليس الوجود المشترك وان أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لامجزوم بها وان أراد الجزم بمعني آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الاول لان

اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لايقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا . الوجه (الثانى انا نقسمه) أي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و)

(قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمي بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه

(قوله وانه لا يختلف الخ) عطف على أن هذا الجزم الي آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود ممتنع عادة

(قوله انا نقسمه) أى الوجود ابتداء وبواسطة

الجزم بأحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس فى المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك أنه لايتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلائم سابق كلامه مع لاحقه

(قوله لتغير اعتقاده أيضاً) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه فى نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

(قوله الوجه الثاني الخ) لايقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون فى الاعيان ولا نسلم انه عين معني الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقائل أن يقول سلمنا أن التقسيم لايصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدي الوجودات لكن لانسلم أن قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لايجوز أن يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك

وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها أونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص

(قوله وهكذا نقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) أى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجمالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لاتقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك فى الكل ولا شبهة فى امكان فرض القسمة اجمالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لايحتاج فى تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل ان هذه قسمة للكون فى الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لايعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً وكذا ماقيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان الترديد لا يكون متحققا فيه الا أحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك

(قوله أو نقسم الموجود الخ) يعنى أن ضمير نقسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف أوالى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا

(قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته

(قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين أقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى أقسامه ثانياً فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع وليس احترازيا وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود والابيض اما حيوان أو غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ماقاله القوم من أن قسم الشئ قد يكون أعم منه فلعله منتحل الى الشارح وليس منه اما أولا فلفساده فى نفسه فان تقسيم الابيض الي الحيوان وغيره ليس تقسيما للحيوان أصلا والا لزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره نعم لو قسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك وأما ثانياً فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى أن يكون المقسم مشتركا فى كل قسمة واما ثالثا فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين جميع الوجودات

(قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى مااشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما فى تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الي الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين أن قول الشارح وهكذا نقسمه الي وجودات الانواع وأشخاصها مما لابد منه اذ يورد

الى مشترك (لايقال) قسمة الوجود الى ماذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لاتتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لاتختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والاثبات (بخلاف ذلك) الذى ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظى كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوى واجب فى القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم فى مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤل الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لاتقسيما ورد انه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

(قوله قسمة عقلية لاتتوقف الخ) ان أريد بالعقلية مايقابل الاستقرائية فقوله لايتوقف الخ صفة تقييدية وان أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة

(قوله فالاشتراك المعنوي الخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة فالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك فى القسمة اللفظية

(قوله وقد قيل الخ) قائله شارح حكمة العين أى فى الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند المساوي بأن التقسيم فى صورة الاشتراك اللفظى أيضاً يستدعى الاشتراك المعنوي اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك فى التقسيم دون الترديد

(قوله ورد الخ) يعني أن الاشتراك المعنوى الذي أثبته المستدل فى صورة الاشتراك اللفظى لايقلع

على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التى هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات أقسام الجوهر وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله أعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لاالابيض مطلقا فلا ينقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم أن الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه أيضاً لان مقصود المورد انه لايلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وأفراد العرض لان قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم أخص مطلقا وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم أن المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما في تقسيم الابيض الي الانسان والفرس

فى الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال نحن نجزم بالماهية فى ذلك السبب أي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال فى التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق انه ان أريد مجرد الاشتراك) أي ان أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت افراده متماثلة في الحقيقة أولا (فهما) أى مفهوما الماهية والتشخص (أيضا عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وان أريد التماثل فى الوجود) أي ان أريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول . الوجه (الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه) أى فى العدم

أصل الاشكال لان المعترض حينئذ يعود ويقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوى أعنى اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لايثبت ماهو المقصود أعنى اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات بأسرها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا فى الجواب

(قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق) أي مايصدق عليه الماهية كالانسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة

[قوله والتشخصات) أي مايصدق عليه التشخص كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والا لما كانت موجبة لتميز الاشخاص فلا تكون مشتركة فى شئ بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها والا لزم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزيلة ركيكة

(قوله بأن المتبادر الخ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضاً

(قوله هو المعنى الاول) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض

(قوله الثالث أن العدم مفهوم واحد) قد يقال لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لاتعدد فيه مطلقا لااصالة ولا تبعا لتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لايمنع تحقق الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص

(بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) أعني الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشيء اما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد إما ان يكون موجودا بوجود خاص أولا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

(قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتياز بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو فما قيل لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعاً لم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر اثبات للمقصود بتسليم باطل

(قوله معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وان كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود المشروط

(قوله والابطل الخ) أي ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شيء واحد اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

(قوله لجواز أن يكون الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره أمر محال فكل شيء اما

بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أولا يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحداً مشتركا بين افراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لا بمجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصاً حينئذ وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا مقابله أعني الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لا في الانحصار فكأنه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردوداً بما أشير اليه في الجواب

(قوله لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أولا يكون موجوداً أصلا فلا يبطل الانحصار العقلي

موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا أريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات واما ليس موجودا أصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه (والجواب

أن يكون موجودا بوجوده الخاص واما أن لا يكون موجودا أصلا فلا يبطل الحصر العقلي قلت بل يبطل لان الحصر العقلي ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك أن الجزم ههنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشئ موجودا بوجود غيره كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمراد بقوله ما لو جرد النظر اليه أي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لا يضر كونه عقلياً كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع

(قوله فان قيل الخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلا ولا شك في انحصاره

(قوله مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الابهري ان هذا معنى الحصر ان الشئ اما أن يكون موجودا بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أولا وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لاقل من تلك المعاني أو أكثر منها فيلزم أن يتغير حال الشئ في كونه موجودا أو معدوما بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهي وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء انه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه

قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه ههنا بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشئ بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً بوجود خاص أولا يكون موجوداً أصلا ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالهيولى فانها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين أخري فتأمل جوابه

(قوله قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة احدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشئ اما أن يكون موجوداً أو معدوما فلا اشكال أصلا

انا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلاشبهة وان كان الوجود الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشئ رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود

(قوله لانسلم أن العدم مفهوم الخ] أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هي مفهومات متعددة على حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظياً كالوجود

(قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متمايزا بالذات

(قوله والترديد الخ) فقولنا زيد اما أن يكون موجودا أو معدوما بمنزلة قولنا زيد اما انسان أو ليس بانسان

(قوله وان كان الوجود الخ) زاد الشارح هذا لاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرضه في المتن استظهارا للجواب

(قوله ويكون الترديد الخ) فان رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدوما وبهذا ظهر ان لوحدة مفهوم العدم مدخلا في الاستدلال واندفع ماقيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجوداً بوجود آخر وكونه معدوما بعدم آخر فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما فان الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لايخفى ومن هذا ظهر انه لابد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم أو لكون المراد من العدم معنى لا يجامع الموجود حتي يلزم من كون الوجود مشتركا لفظا بطلان الحصر المذكور والاوجه أن يقال لو لم يكن الوجود مشتركا معني فالعدم اما أن يكون مفهوما واحدا أو متعددا بحسب تعدد الوجودات واياما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما اما على الاول فلجواز الواسطة بأن يكون موجودا بوجود آخر واما على الثاني فلأنه حينئذ يكون حصرا بين الوجود والعدم بالمعنى الذى يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود

(قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقلياً) رد عليه بأن الحصر العقلي هو مالوجرد النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشئ لايكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان أخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر

المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي * الوجه (الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية) أي كون الوجود مشتركا معني (ضرورية) لاحاجة فيها الى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه (اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلا (من الشركة فى الكون في الاعيان ماليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة فى الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن

(قوله الوجه الرابع قال الخ) واذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتا بطريق الاولي فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها ولا ينافى ذلك كون البداهة فرع ثبوتها فاندفع مايتوهم من أن كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عديلا لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية

(قوله لاحاجة فيها الى دليل الخ) فلا يرد انها لو كانت ضرورية لما استدل عليها القوم لانها تنبيهات عليها

(قوله اذ نعلم الخ) دليل على الحكم بالبداهة فانه قد يكون نظريا

(قوله ان بين الموجود الخ) استدلال باشتراك الكون بين أي موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلا يتوهمن أن الدليل عين المدعى

أوعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصراً عقلياً وفيه بحث لان الحصر العقلي مايجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما وأما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لايخل بالانحصار العقلى كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فحينئذ لانسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية مافي الباب انه لزم من هذا المحال المفروض أن يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ماأضيف اليه هذا العدم أو يعدم بعدمين خاصين وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئى سلباً متعلقاً به فحاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئى وسلبه الذى يصدق عليه العدم الخاص عقلى وهذا كلام حق لاغبار عليه لايقال الحصر الذي ادعي عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالحصر العقلى فيما يكون أحد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لايسلم تحقق الحصر العقلى حينئذ كيف وتحققه عقلى فيما يكون أحد طرفيه ماذكرنه موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لايسلمه لايسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم

الالفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لايمنعه الا المعاند) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف (وتعود قضية الماهية والتشخص) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان اكتفي بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص . الوجه (الخامس قال) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم انه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لايدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا) شاملا لجميع الموجودات (يحكم عليه بانه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان في كل وجود انه كذلك) أي غير مشترك (واذا لم تكن الدعوى) المتعلقة بامور متعددة واحدة (عامة) لها (لم يمكن اثباتها بدليل) واحد (عام) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان

(قوله فانه غير مقنع له) اذ له أن ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين

(قوله الوجه الخامس قال الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقا للواقع والتالي باطل لان الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقا للواقع

(قوله يحكم عليه) أى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بافراده أعني الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هي الافراد لا العنوان فالصواب أن يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات

(قوله واذا لم تكن) الظاهر لانه اذا لم تكن لانه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه أورده بالعطف اشارة الي أن هذه المقدمة محققة مقررة لا شبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة

(قوله عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنوانا لملاحظتها

(قوله لان تلك الدعوى حينئذ) أي حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لابد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله أصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلا اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشتركة وفرض انه ليس مفهوما واحدا يجعل آلة للملاحظة تلك الوجودات لابد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات فضم الي تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحدا

فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

(قوله وتعود قضية الماهية والتشخص) وأيضاً دعوي الضرورة في محل النزاع لاتسمع

الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامـة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحـد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هـذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشـترك تتناول كل وجود فـلا بد له من ان يتصور معنى واحـدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابى صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشـترك (والجواب

(قوله بل يتناول الخ) لايتوهم من هذا أن من قال بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل أراد أن لاشىء من الوجود بمشـترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه أقدام

(قوله أن يتصور معنى واحدا) اذ لابد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة

(قوله صادق) أى فى زعمه

(قوله فلابد أن يكون ذلك الخ) اذ لابد فى صدق الموجبـة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول في نفس الامر ويكون مناطا للصـدق سواء كان فى الذهن أو فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتاً في نفس الامر وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفى في الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور بمجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض

(قوله لاستحالة أن ينطبق الدليـل الواحـد الخ) فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غـير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده فى غير ماأورد فيه أيضاً فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ماصرح به الشارح في أوائل بيان شرح المفتاح من أنه اذا بين حال جزئي بوجـه علم جريانه فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تصويرا للبرهان الكلى في مثال جزئى تأنيساً به قلت ماذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه فى سائر الجزئيات وانه بعد تصور أمر شامل أيضاً

(قوله وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى أيضاًمن الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكفى أن يقـال فلابد من أن يتصور معـنى واحـدا متناولا للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق في قوله بحكم ايجابى صادق الصدق فى زعم المستدل فليتأمل

انا نأخذها) أى الدعوى (سالبة) لاموجبة معدولة (فنقول لايوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لايقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لايوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لايقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لاتقتضي وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها * الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشيء (اما ان يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر)

العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ماقيل ان مدار الاستدلال على انه لابد في الدعوى من تصور معنى واحد عام ليمكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة فالفرق المذكور غير نافع فى الجواب وهم باطل

(قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الامر

(قوله بل يقتضى تصوره) أى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لاينافي ماقيل ان الجزئي يمتنع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ماتقرر في موضعه

(قوله ويمكن أن يجاب الخ) حاصله أن اللازم مما ذكر انه لابد من ملاحظة معنى واحد عام يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لايلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظى بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخالفة

(قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) أى بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوبا عنه جميع الوجودات

(قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائدا عليه فانه يجب ثبوت ماهية الشيء له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ماعداهما

(قوله يقتضى تصوره) لايخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئى الحقيقى يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل

(قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب مايجب له وجود ما والممكن مالا يجب له وجود أصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال الا أن يرجع الى أن هذه القسمة أيضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ وأوضاعه

فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان أصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعني الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالمنظر الى ذاته (والجواب) ان ماذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان و (كون الشيء) الواحد (له وجودان وان كان) الوجود (نفس الحقيقة) أو زائدا عليها (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها (وامامن قال ليس) الوجود (بمشترك) معني

(قوله ان ماذكرتم الخ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لايقتضى كونه ممكناً مالم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف أى وجواز كون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال

(قوله وان كان الخ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ماهو مقتضي ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائدا عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط ويصير المعني ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا أحد الامرين من العينية أو الزيادة فكيف اذا تعين العينية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ أولى لان امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين

(قوله وان كانا زائدين) بخلاف ماذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه أظهر لانه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا في فهم معني ان الوصلية فى الموضعين

(قوله وكون الشيء الواحد له وجودان الخ) قيل يفهم منه ابطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية أخص من الامكان الذى يكفى فى جريان الوجه السادس ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم وأجيب أولا بتقدير المضاف أى جواز كون الشيء الواحد أو امكانه وثانياً بان الممكن مالايلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل أيضاً

(قوله أو زائدا عليها) فيه مناقشة لفظية وهى ان ان فى قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان ماوقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى باللزوم لنقيض الشرط أعنى كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور فى الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه أولي بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى قولك لو أهنتني لاثنيت عليك فحينئذ يرد على عبارة

بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) فى الكل (وسيجيء حجتهم) وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهوان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف اليه ﴿المقصد الثالث﴾ فى ان الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائدعليها وفيه مذاهب) ثلاثة لانه اذ لم يقل أحدبان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية فى الكل أى الواجب والممكن جميعا أو زائدا عليها في الكل أو يكون نفس الماهيةفى الواجب زائداً عليها فى الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب فى ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الاشعرى وأبي الحسين البصرى) من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة فى الكل) أى الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الاول لوكان)

(قوله فان الوجود الخ) أي مايطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الاشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمر

(قوله نفس الماهية أو جزؤها الخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للترديد اذ لا مذهب فى انقسامه وترديده للعقليين بل هو لاحد الامرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل وفى هذه القضية التي محمولها أحد الامور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها

(قوله بأن الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءا فى الكل وكونه جزءا في البعض سواء كان عينا فى البعض الآخر أو زائدا

(قوله فاما أن يكون الخ) الانحصار فى هذه الاحتمالات الاربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل فى الممكن

المصنف أن نفس الشرط ههنا أولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن أغمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشائع فى تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور بتحقق الجزاء عليه أيضاً فحينئذ لامعنى لضم الشارح قوله أو زائدا عليها اللهم الا أن يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح فى العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائدا عليها ثم ان قوله وان كانا زائدين عليها مما لايحتاج اليه لان قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر الي قوله أو زائدا عليها كما ان قوله لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتأمل

(قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة أن الادلة عامة

(قوله انه نفس الحقيقة الخ) قيل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لايمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لايمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ماسيحققه

الوجود (زائدا) على الماهيـة (كانت الماهيـة من حيث هي هي غير موجودة) أي اذا اعتبرت الماهية في حـد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم تكن موجودة (فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسـواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شئ منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم

(قوله أي اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود لئلا يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية مافي الباب انه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءا له أو نفسه

(قوله الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة بمنع لزوم الواسطة فانا نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شئ منهما في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية أو داخلا فيها ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة ولا استحالة فيه ولا نعني به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم

المصنف ظاهر وأما اذا حمل على ظاهره فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن

(قوله مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيـه بحث لان قيد الحيثية ان فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها لم يترجح اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى أن يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن أن يدفع بان التفسير المذكور بناء على ماهو المتبادر من قوله من حيث هي هي وأما قوله فكانت معدومة فالزامي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره

كانت

كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شئ منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة أو معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محلها * الوجه (الثانى قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده) أى وجود ذلك الشئ (فى نفسه ضرورة) فان مالا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة)

(قوله لم يمكن أن يحكم عليها الخ) لانها ليست متصفة بأحدهما

(قوله ينضم الي الماهية) وهذا الانضمام انما هو فى العقل بمعنى أن العقل اذا لاحظ الماهية من حيث هي ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام في الخارج حتي يرد ان الماهية من حيث هى فى الخارج فكيف ينضم الوجود اليها

(قوله بل في زمان كونها الخ) اضراب عن مضمون العبارة وفيه اشارة الى دفع ماقيل ان انضمام الوجود ان كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وان كان في زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الاول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لانه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل وذا ليس بمحال انما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل

(قوله الثاني قيام الخ) تقريره انه لو كان الوجود زائدا على ماهية مالكان قائما بها واذا كان قائما بها لكان فرعا على وجودها فى نفسها واذا كان فرعا لوجودها فى نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالى باطل لانه يلزم كون الشئ موجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم فثبت أن الوجود ليس زائدا فى شئ من الماهيات

(قوله فان مالا ثبوت له الخ) اذ المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية اذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فانه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قيل هذا البيان انما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق ان ثبوت شئ لشئ يستلزم ثبوت المثبت له فى طرف الثبوت وحينئذ

(قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضراب متعلق بتينك العبارتين معا لا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية إما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل أوحال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين

زائدة (قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف (و) أيضا (يلزم تقدم الشيء على نفسه) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث (وتتسلسل) الوجودات الى مالا نهاية له وهو ممتنع (ومع امتناعه فلابد) هناك (من

لا اشكال فى قيام الوجود بالماهية والاتصاف به وعندي ان الاتصاف نسبة بين الطرفين فيحتاج الي ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفاً وفرعا لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً قلت نعم اذا كان الاتصاف حقيقياً كالاتصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال فى الهيات الشفاء ان مالا يكون موجودا في نفسه استحال أن يكون موجدا لشيء وأما اذا كان الاتصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الا ثبوت المثبت له لانه لابد من مبدأ الانتزاع فى طرف الاتصاف حتي ينتزع منه

(قوله فيلزم الخ) يعني أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوما بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه اما الاول فمن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره والثاني علي تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية وانما أورد الواو بين الثاني والثالث نظرا الى اجتماعها فى الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منها على تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقعاً لأو كما سيجيء فى عبارة الشارح

(قوله وتتسلسل الوجودات الخ) أي يلزم وجود سلسلة فى الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطا لوجود لاحق لانه يلزم أن لاتنتهى سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتى يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل

(قوله ومع امتناعه فلابد الخ) أي مع امتناع التسلسل فى نفس الامر لو فرض وجوده ههنا

(قوله ومع امتناعه) أي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض فى نفسه لما سيأتى من أدلة ابطاله واستلزامه انحصار مالا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لايكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن أن يناقش فى قوله وذلك الوجود لايكون زائداً الخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا تتناهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن مافرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتموها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف فى نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه أو تسلسل الوجودات الى مالا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب مايعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعا

فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لايشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات لوجوب مغايرة الكل مع الجزء فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزءا منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعا لوجود الماهية في نفسها لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائدا على الماهية والا لم يكن جميع مافرضناه جميعاً فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التى عرضت للناظرين فى هذا المقام تركنا التصريح بها تجافيا عن طول الكلام

(قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التى لا تتناهى) أي لا تتناهي بالفعل لما عرفت فلا يرد مافي شرح المقاصد انا لانسلم انه علي تقدير التسلسل تحقق جميع لايكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضى لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الي وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر

(قوله بسبب مايعارضها) أى بسبب مايعارض مثبتها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلى وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سببا للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار فى الاحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود

(قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً لم يكن من قبيل التخصيص المذكور

بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية أى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن

المعارض وقس على هذا

(قوله الضرورة الخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه فى الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه ان أراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فسلم ان قيامها يقتضى وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان أراد به ماليس السلب فى مفهومه فلا نسلم ان قيامها مطلقا يقتضي وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهيـة ليس كذلك بل فى العقل فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها فى الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حررنا لك اندفع ماقيل ان الضرورية حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة أو معدومة نحو زيد أعمى فالتخصيص بالموجودة لاوجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام فى الخارج ومقصود الشارح أن القيام مطلقا انما يقتضى وجود الموصوف في الخارج اذا كانت الصفة موجودة فى الخارج

(قوله وليس الوجود الخ) اذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم

(قوله بل امتيازه الخ) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهنى انتزاعى وهو لايقتضي الا كون الماهية فى الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلايرد انه لو كان الاتصاف به فى العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية فى كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشـياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقـل ويلزم احتياج الواجب فى وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقياً لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسـل فى الوجودات الذهنيـة لان الاتصاف به فى الذهن يكون فرعا لوجود الماهية فى الذهن وننقل الكلام الى الوجود الثانى والثالث والرابع وهكذا لان هـذا التسلسل فى الامور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قـد أطال الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لايرد ما أورده بعض الفضلاء من أن فى القول بامتيازهما فى فى العقل اعترافا بمذهب الشيخ فكيف يكون جوابا لاستدلاله لان مذهبه انه ليس مايصدق عليه الوجود أمرا وراء الحقيقة فالوجود فى الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهـذا المجيب يقول أن مايصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية فى الذهن وليس مغايرا لها في الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده نفى الزيادة فى الخارج كما يدل عليـه أدلته على مايحققه المصنف كان في الجواب المذكور اعترافا لمذهبه

(قوله بل الصواب أن يقال الخ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لاتقتضى وجود الموضوع بخلاف الموجبة للدلالة على أن المحمول فى الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لايقتضى وجود الموضوع قلت المنفى ههنا فى المآل هو القيام الخارجى المقتضى لتقدم الوجود

معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا فى مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا فى ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه أحد. الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائدا) على الماهية

(قوله واعترض الخ) والقول بأن الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائدا عليها على مافى شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً وأما ماقيل ان اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود مانفس الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله أن وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك

(قوله لو كان الوجود الخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائدا عليها أو جزءا منها وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجودا بوجود مغاير لنفسه زائد عليه أو جزء منه اما الصغري فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكمين أحدهما كونه موجودا وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغايرا لنفسه اما زائدا عليه أو جزءا منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائدا أو جزءا في الكل فلا يثبت به المدعى أعنى العينية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتى لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجودا أو كون وجوده مغايرا له

الخارجي والمدعي فى الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائدا في الخارج بل فى العقل اذ لو كان زائدا فى الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق مافي شرح حكمة العين من أن النزاع فى زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر أن النزاع فى كونه زائدا فى نفس الامر وبحسب الذهن لابحسب الخارج وبهذا صرح أفضل المحققين فى تجريده حيث قال فزيادته فى التصور

(قوله لابمعني انه موجود فى الخارج) فيه أن الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا أن له ثبوتا للموجودات في نفس الامر ولا شك أن ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل فى الثبوتات في نفس الامر فتأمل

(قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لاالكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم أعنى مدعى الزيادة وقد حصل وأنت خبير بان سياق كلام المصنف ههنا يدل على أن مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض

أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وتتسلسل) الوجودات الى مالايتناهى (والجواب المنع) أى لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانيـة) فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجودا على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لا زائدا عليه ولا جزءا منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القـدم والحـدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) أى أمثال ماذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغـير ذلك من الانواع المتكررة التى سـيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس

(قوله والجواب الخ) تقريره لانسـلم انه لو كان الوجود زائدا أو جزءا كان موجودا لجواز أن يكون زائدا ومعدوما وما توهم من انه لايمكن تجويز كونه معدوما على تقدير الجزئية لان عـدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم أن لاتكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجودا على كل واحد من التقديرين أعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فالمانع يكفيه أن يقول لانسلم انه اذا كان أحدهما كان موجودا لجواز أن يكون زائدا ومعدوما ولايجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما

(قوله ولا استحالة الخ) لما كان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار الى أن منعها راجع الى منع دليلها

(قوله وان سلم الخ) أى لو سلم كونه موجودا على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجودا بوجود آخر لان ذلك الحكم انما هو فيما سوى الوجود وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسـه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصـفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التى ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا مايظهر منه الاحكام وتترتب عليه الآثار لا مايتصـف بالوجود كما هو وضـع اللغة والا لـكان النزاع فى كونه نفس الماهية أو زائدا لغوا من الكلام

(قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيـل هذه الكلية تقتضى أن يكون السواد اسود بنفسه مع أن البديهة تكذبه لان السواد سواد لااسود وليس بشئ لانه ان أراد به انه ليس متصفا بالسواد فسـلم لكن لايضرنا وان أراد به انه لايترتب عليه آثار السواد فممنوع

(قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) وأما مايتوهم من انه قد يكون وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لايلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لايخفى

أمراً زائدا) على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام أمر آخر اليه أعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا تري ان كل مايغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لابقيام ضوء آخر به (وثانيها مذهب الحكماء انه

(قوله انما يكون مضيئاً) أي مترتباً عليه آثار الضوء

(قوله فهو مضيء بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء

(قوله وان زاد في الممكن) جملة حالية بالواو فى شرح التسهيل الشرطية تقع حالا نحو افعل هذا ان جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لايلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشاف ان كلمة أن هذه لاتكون لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل انه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الامرين مدعى الحكماء وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه

(قوله وأما الوجود فهو موجود بنفسه) فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لامعني له سوى مايكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الي فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشئ اما من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما فى الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضئ بنفسه ليس بشئ اذمن البديهي انه يمتنع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة فان الوجود فى الخارج وجود فيه لاموجود فيه والضوء ضوء في نفسه لامضيء وهذا كما ان السواد سواد فى نفسه لااسود والحركة حركة في نفسها لامتحركة ولم يصح أن يقول كل شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لايشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفس حقيقته

(قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لاالمطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيرا قال الاستاذ المحقق يرد عليه أن مطلق الوجود بديهى التصور كما اعترفوا به وزادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لايصدق على شئ قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطأة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة أن يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد أشرت فى المقصد الاول من هذا المرصد الى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم به

نفس ماهية الواجب وان زاد فى الممكن) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (اذ لوقام وجوده بماهيته) أي لولم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائد عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده وصفا (محتاجا اليها) أي الى ماهيته (وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن) فيكون وجوده ممكنا (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره) فلا يكون الواجب واجبا (فهي)أى تلك العلة (الماهية) الواجبية(والعلة متقدمة) تقدما ذاتيا (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود)أى على وجودها (بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثانى للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل فى الوجودات ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد ان تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه

(قوله والا لم تكن الخ) أي أن لايقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلا لانه حينئذ اما أن يقوم بغيره ولا شك انه يمتنع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره واما أن يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ماذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون مافرضناه واجبا ومع ذلك يثبت المطلوب

(قوله وهي انه يلزم الخ) أى يلزم أن يكون الواجب موجوداً قبل أن يكون موجودا وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فبيان قوله لما مر بهذه الوجود الاربعة على سبيل التغليب وانما لم يذكره فيماسبق تقليلا للحذف في الكلام

(قوله فان قلت الخ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكناً كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشائع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الي ذاته تعالى

ماذا فلا يرد ماذكره الاستاذ الا على ظاهر كلامه فليتذكر

(قوله ليس المراد انه الخ) فمعنى امكانه هوامكان ثبوته لموصوفه بمعني انه لايكفى ذاته في ثبوته لموصوفه

بالماهية

بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هي اما الماهية أو غيرها (وأجيب عنه بان العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (وأما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (قد يكون بغير الوجود كتقدم

(قوله فاتصاف الماهية الخ) ليس المراد ان الاتصاف فى كونه اتصافا أو فى وجوده فى نفسه أو فى وجوده لغيره لابد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لايخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطى للوجود وليس ذلك واجبا ولا ممتنعاً بل ممكنا فيحتاج الى علة هذا ماقالوا فى تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلا بزيادته في الخارج وان الاتصاف به حقيقى وأما اذا كان قائلا بزيادته فى الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حد ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمرا زائدا على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة فى هذا الانتزاع ولا محذور فى ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن أيضاً وليس هذا اعترافا بعينية الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية فى نفس الامر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق

(قوله وأجيب عنه بأن الخ) منع لقوله والعلة الخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لانسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستندا بالعلة القابلة واجزاء الماهية

(قوله فاتصاف الماهية بها لابد له من علة) قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم أى لاأول له وسيجىء أن التأثير فى القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث ثم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشئ ومقتضيه لايجب أن يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضى ماهية تعينا فتكون منحصرة فى فرد ولاشك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وأنت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب ثم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لايخفى وقد يقال اتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشئ متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الي العلة التى شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر ثم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لابد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور أن يستغنى عما عداه بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لايكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبى حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين

(قوله وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه اذا جوز أن تؤثر ماهيته

الماهية الممكنة) على وجودها (فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبوله لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشئ قبل وجوده و كونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه أو التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك (وأيضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشئ (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لان نقول فهذه الحيثية) أى

(قوله واذا كان الخ) تحرير لكون العلة القابلية سندا للمنع وفيه اشارة الى أن المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لانها التى يستدعيها الممكن لامكانه

(قوله علل) زاده الشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلابد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه

(قوله فانا اذا لاحظنا الماهية) أى المركبة

(قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ) أي بكونها محتاجة الى الاجزاء فى حصول ذاتها

(قوله فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما فى العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم

[قوله فهذه الحيثية هي التقدم) لان مآل الحيثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا

تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز أن تؤثر قبل وجودها فى وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وأجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة أن الشئ مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

(قوله قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لانه ان أريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بالوجود العقلى ضرورة أن الماهية تحقق فى العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان أريد انها قابلة له فى الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا فى المحاكمات فتأمل

كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مايقومه كان سابقا عليه (هي التقدم) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية (وانها تلحقه) أى هذه الحيثية تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لانتعقله الا باعتبار الوجود (وهو) أى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه (كاف) لنا (فى) سند (المنع) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه أراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتي تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله

(قوله لانها ثابتة الخ) فيه بحث لانه ان أراد انها ثابتة له قبل أن يوجد فى الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لايثبت له شئ وان أراد قبل أن يوجد فى الخارج فسلم لان التقديم صفة اعتبارية تتصف بها الاشياء في الذهن لكن لايجدي فيما هو المطلوب أعنى تقدمه لابحسب الوجود مطلقا فالحق أن يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين اللحوق باعتبار الوجود أى بشرطه وبين اللحوق فى الوجود بأ يكون الوجود ظرفا له فان في الاول مدخلا فى الوجود دون الثاني ولك أن تقول مراد الشارح بقوله قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود فيؤل الى ماقلنا الا أن قوله حال عدمه آب عنه

(قوله لانتعقله الا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الي الوجود

(قوله حال عدمه) قد عرفت ما فيه

(قوله كاف فى المنع) أى لاحاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعقلا بالقياس الي الوجود

(قوله وما يقال) أي في توجيه الجواب

(قوله ان هذه الحيثية ثابتة الخ) فمعني قوله هي التقدم هى المتقدمة على وجود الجزء

(قوله ومعلولة لماهيته) لان كل عارض محتاج الى معروضه

(قوله وهذا القدر يكفينا الخ] ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية

[قوله الي علة خارجية] أى موجودة فى الخارج

[قوله وكلامنا فيها] أي فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ماهو علة لوجود الشئ فى الخارج يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع أن تكون متقدمة بالوجود

(قوله وكلامنا فيها) أي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجياً الا

فهذه الحيثية هي التقدم لايناسب هذا التوجيه كما لايخفى (أجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية (لابد وان يلاحظ العقل له وجودا أولا) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان مالا يوجد فى

[قوله لايناسب هذا التوجيه] لان ايراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده ان الحيثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل فى بيانه ان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هى التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما أولا فلان هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه فيؤول التقدم بالمتقدم واما ثانيا فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة وأما ثالثا فلأن كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافى كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ماقيل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ماهو المطلوب على التوجيه الثانى لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحيثية تقدما كانت أو غيره وان كانت فى نفس الامر تقدما فالتعرض لكونها تقدما مستدرك ليس بشئ اما أولا فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هى التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك في كونه موقوفا عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة وأما ثانياً فلأن الاستدراك لايعبر عنه بعدم المناسبة

[قوله أجاب الحكماء الخ] خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لايقبل المنع لان العقل يحكم بالبداهة ان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم تجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتا تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضي سببا موجودا فلعل ذلك يضرنا

أن اتصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجوداً فى الخارج يحتاج الى الجاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الي العلة الخارجية على نفى وجودها فى الخارج مع انها تحتاج الى بيان أن الاتصاف بها أيضاً لايحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لايخفى فتأمل

(قوله لايناسب هذا التوجيه) لان الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لايخفى

(قوله أجاب الحكماء الخ) قد سبق الاشارة الى ماقيل عليه من انا لانسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لامعنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهيه تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها

نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه الماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذى أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هى العلة الفاعلية (و) بين (ماجعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه أصلا (وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن) جميعا ﴿ فههنا بحثان * الاول انه زائد ﴾

(قوله أو ايجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندى انه لا ايجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى لا يلزم أن يكون موجودا ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها بناء على ماتقرر من أن جعلها واحد كيف والايجاد الخارجي لا بد له من موجد وموجد فى الخارج وليس فى الخارج ههنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التعدد فيها باعتبار انها من حيث هى موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو فى الذهن

بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهة العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مفيداً لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

(قوله بلا اعتبار وجود وعدم) أى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لامتنع الخ فان قلت يجوز أن يقومه باعتبار واحد من الامرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع

على الماهية (فى الممكن لوجوه) أربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل العدم والا) أى وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتى (و) لاشبهة في ان الماهيـة الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون موجودة معدومـة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهيـة) الممكنة (أو جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العـدم من حيث هي هي) أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يأبي قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئـذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (وأجيب) عن هذا الوجـه

(قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان أعنى الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لاتقبل العدم اذا انضمتا ينتج من الشكل الثانى أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب فلا حاجة الى باقى المقدمات وليس بشئ لانه لايلزم منـه أن الماهية ليست نفس الوجود فان كل شئ مغاير له اذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيدا له أو جزءا منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيـد والجزء للكل

(قوله تأباه) أى الماهية من حيث هى مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى القبول وعدمه

(قوله لم تكن كذلك) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي تأبي العدم أيضاً أى كما أن المأخوذة مع الوجود تأبى عنه فصح الاضراب وظهر معـنى كلمة أيضاً بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتي لايصح الاضراب لان معنى لم تقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد ولا يصح قوله أيضاً لان معناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لاتقبـل شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود فى قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة معها فى عدم القبول والثانى باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان التالي فلما ذكره المصنف من أن الماهية من حيث هى تقبل العدم والماهية المأخوذة لاتقبله فافهم فانه قدزل فيه أقدام

(قوله فلان الوجود يأبى الخ) كيف لا والماهية المعروضة له لاتقبله فكيف يقبل نفسه

(قوله مأخوذ مع الوجود) من حيث انه موجود

(قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا

(قوله وأجيب الخ) حاصلـه انه ان أريد بالقبول معناه الحقيقى أعنى الاتصاف الذى يقتضى مجامعة القابل والمقبول فلا نسلم بطلان التالي بمنع أن الماهية من حيث هى تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم ولا ثبوت له عندنا وان أريد به الطريان سواء اجتمع معه أولا فلا نسلم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان

(قوله بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضاً) أي مثل الماهية الواجبية أومثل المأخوذ مع الوجود

(بأنك ان أردت بقبول العدم انها) أى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لأن الماهية حال العدم لاثبوت لها فى نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أى لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لايجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولوقام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها . الوجه (الثانى انا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلا (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فانه) أى الوجود الذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجيا أو ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير

نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هى تأبي العدم كالموجودة لان الوجود فى نفسه لايأبي طريان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبي غنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيته لها وانما قلنا أن الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها أولا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح

(قوله لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه

(قوله نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لابمعنى الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لاوجود

(قوله على تقدير تسليم الخ) أي لانسلم ان للوجود فرداسوي الوجود الخارجي فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً

(قوله فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي

(قوله فانه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل ولومسامحة لما صرح المحققون بانه الصورة الحاصلة فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهنى لاوجود ذهني

تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أى في الوجود الذهني (ومن أثبته أثبته ببرهان) لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فالماهية الخارجية) أى المتحققة في الخارج اذا لم

(قوله الشك فيه) أى في الوجود الذهني أى في انه وجود ذهني

(قوله لان حصول الشيء الخ) يعني ان عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن لذلك الحصول أى الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لايستلزمها

(قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لايشك في انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ماقالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات

(قوله في الوجود الذهني) أي في أن للاشياء وجودا ذهنياً

(قوله ولو كان تحقق الخ) أى تحقق ماهو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لاشك في تعقل الاشياء وهو وجود ذهني فتدبر فقد زل فيه أقدام بسبب ارجاع ضمير له في قوله بثبوته له الى الشيء مع انه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الي الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لايشك فيه راجع الى الشعور

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد) أى اذا فرض كونها غير معقولة لاحد وذلك ممكن اذ هو وصف

(قوله على وجه لايشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لايشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة

(قوله وأيضاً فالماهية الخ) تغيير للدليل بعد التسليم

(قوله اذا لم تكن معقولة لاحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية وأما انه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادي العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافياً في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا وأقول يمكن أن يكون علم المبادي العالية بالاشياء علما حضورياً واليه يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من

تكن

تكن معقولة لأحد (خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائداً عليها أيضاً اذ يتوجه عليه انا لا نسلم حصول الماهية فى

عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازما لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهنى ولا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهيـة المتحققة فى الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهنى فلا يكون نفسها ولا جزءها والا لما خلت عنه فى الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيـه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية وتخصيص أحـد بما سـواها لاينفع لانه لايثبت الخلو عن الوجود الذهنى مطلقا لكونه شاملا لما فى القوى العالية والقاصرة ولو أريد فرض كونها غير معقولة لاحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال

(قوله ولا يمكن أن يقال الخ) دفع لما يتراأي من كفاية هذا الدليل فى تغاير الوجودين

(قوله لانسلم حصول الماهية) أى الماهية الموجودة في الذهن انما الحاصل بعض وجوهها وهوليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجي

مقاصد العلم واذا كان علمها بها علما حضورياً لاتكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهنى هو الارتسام الظلى ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة أو معدومة علماً حضورياً فلواستلزم الوجود الذهنى للزم أن يكون جميع الاشياء ثابتاً فى ذات الباري تعالى ثبوتا ذهنياً فيلزم الكثرة في ذاته تعالي وأكثر الفلاسفة لايقولون به وهو مقتضى أصولهم وان قال به أبو على فى اشاراته ولو سلم ان علمها حصولى البتة فتلك المبادي لاتعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجـة في الادراك الى الآلات الجسمانية كماهو مقتضى أصولهم فاذالم يتعقلها أيضاً خلا عن الوجود الذهنى قطعا فان قلت هذا انمـا يفيد زيادة الوجود الذهني فى بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هـذا وارد فى الخارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهنى على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لايثبت الايجاب الكلى الذي هو المدعى اللهم الا أن يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا أن النفس الكلى المتعلقة بالفلك التاسع مثـلا يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلاتهـا التى هى النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو أن من يقول أن الوجود عين الماهيـة يقول ان الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال فى رده الماهية الخارجية خاليـة عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

(قوله اذ يتوجه عليه انا لانسلم الخ) أى لانسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق

الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني القاضى الارموى (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) أي الممكن كالمثلث مثلا (تصوراً) فان هـذا معني كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أى وجود الممكن (تصديقا) لان الشـك فى الوجود ينافى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم المـاهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقا (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأنا نشك فى ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهيـة) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفى ثبوت ذاتيه له فلايكون الوجود نفس المـاهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه انمـا لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئاً من المـاهيات معقول كذلك وأيضاً المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من المـاهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لاثبات أن كل وجود زائد عليها * الوجـه (الثالث لوكان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها) فائدة معنوية أصلا بل كان يعد هذراً (وكان قولنا

(قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله انا نعقل المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كأنه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى مطوية

(قوله اذ الوسط غير مكرر) حتي لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة

(قوله المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات وأما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد

(قوله لو كان الوجود الخ) لانه حمل الشيء على نفسه وان حمل اشتقاقا لانه حينئـذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فمعنى انها موجودة انها وجود

(قوله فائدة معنوية) وان أفاد فائدة لفظية نحو قولنا الليث أسد

(قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين

اذ الحاصل صور الماهيات لا أنفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهنى فحينئذ لامعنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر

(قوله لاثبات ان كل وجود زائد عليها) والتمسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لااليقين مع أن المسئلة من المطالب التى يطلب فيها اليقين

(قوله لما أفاد حمله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون افادته باعتبار أن معنى السواد موجود حينئـذ

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتداً بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يعتد به والاظهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه * الوجه (الرابع أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية (لكان اما نفسها

(قوله كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود

(قوله وهو مما لايعتدبه] ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لايصح الحمل

(قوله والاظهرأن يقال الخ] لابه حينئذلايحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجودفي المعنى مع ان حمل الشيء على نفسه غيرمفيد اشتقاقا كما انه غيرمفيد مواطأة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح ان لم يعتبر

(قوله كقولنا السوادلون أو ذو لون) التقديران باعتبار كونه جزءا محمولا أو غير محمول

(قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما أو احدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان

(قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص

انه ليس بمرتفع على مامر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية وأما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لافائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لايكفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة

(قوله الرابع الخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص

أو جزءها والاول باطل لانه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أى دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها (وكذا الثاني) باطل (اذ لو كان) الوجود (جزءا) للماهيات (لكان أعم الذاتيات) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها أعم منه (فكان جنساً لها) ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس (وتمايز أنواعه) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً اذ الفرض أنه جنس للموجودات (فلها) أى فللفصول (فصول) أخر (كذلك) أى موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية

(قوله وما يقال الخ) قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق أيضاً ومقابله العدم الصرف لاتميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية للنفس الامرية الوجوبية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلى وشرعي وحتى لا يمكن اجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقا لنفس الامر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضى بسطا لا يليق بهذا الموضع

(قوله يعدونه مكابرة] ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة

(قوله لكان أعم الذاتيات المشتركة) أى ذاتيا فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة

(قوله اذ لا ذاتي لها أعم منه) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة فى المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلى تقدير جزئيته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله اذ لا ذاتى لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتى لها أخص منه على ماهو المتبادر فى العرف ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقى وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة

(قوله أنواعه) أو مافي حكم الانواع

(قوله وكذا الثاني اذ لو كان الخ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال أيضاً الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة أعنى الاشخاص على ماهو التحقيق وفيه نظر

(قوله فلها فصول آخر) لم يقل أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا

الواحدة الى غير النهاية (وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفي المركب قطعا (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدأ الكثرة فلو انتفي انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً فالموجود اماجوهر فلا يكون جزءاً للعرض أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً ويجاب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنساً للانواع أى أنواع الموجودات (عرضاً عاما للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته

(قوله لان البسيط الخ) قال المحقق الدواني لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا الى أن يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو أن المركب لابد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ماليس بمركب فليس بينا بنفسه وكذا الكثرة لابد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد أخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لابد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انسانا ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء أيضا مشتملا على آحاد لايكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الي غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا أخذت بحيث لايشذ منها واحد لابد فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقياً والا لم يكن مافرضناه جميعاً نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنه التركيب اما اذا كانت انتزاعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع

(قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا فى الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض أو العرض على الجوهر مواطأة وأما في غير المحمولة فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير

(قوله بأن يقال الخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جنسا للفصول

(قوله لابد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وانه أشد استحالة

(قوله فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما فى السرير على أن اللازم هو الزيادة فى البعض والمدعى انه زائد في الكل

عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بأن يقال (قوله الموجود (اما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشئ مندرجا

(عبد الحكيم)

(قوله بل كل جنس) أي فى الماهيات الحقيقية

(قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتى فى الماهيات الحقيقية

(قوله وانما جاز ذلك] أي كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الي منع مقدمة دليله أعنى قوله اذ المفروض انه جنس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية أى كل وجود مشتركا كان أو خاصا زائد على الماهية الا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئيـة أى ليس كل وجود زائدا ففيما نحن فيـه يكون المدعي زيادة الوجود المطلق فى جميع الماهيات الممكنة فجاز أن يكون صدق نقيضه أعني سلب زيادته فى جميع الماهيات بأن يكون داخلا فى البعض دون البعض فلا نسلم أن المفروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته فى الجميع فان قيل اذا كان المدعي زيادته فى جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها أو جزءا منها نفس بعضها أو جزء بعضها فحينئذ يمكن منع الملازمة الاولى أعنى لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أعم الذاتيات لجواز أن يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم لم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة أعنى قوله فكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتى مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التى زل فيها الاقدام

(قوله ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المفروض في شئ اعتبار العارض والا لامتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بنقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعرض أن لايكونا موجودين فلا يردما قيل انه اذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ماقيل اذا لم يكن جوهرا ولا عرضاً لم يكن جزءا منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض

(قوله لاستحالة أن يكون الشئ الخ] أي لاستحالة أن يكون الشئ مندرجا تحت المتصف بذلك

تحت المتصف بذلك الشيء قال المصنف (والتحقيق أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن (انما تفيد تغاير المفهومين) أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا (دون) تغاير (الذاتين) أي ذات الوجود وذات السواد مثلا (والنزاع انما وقع فيه) أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين (فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد

الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافا حقيقياً لانه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا ان مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلي وأمثالها مندرج تحت المعلوم والكلي لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجودا لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما تحصل له بعد العروض

(قوله والتحقيق) أي بيان الحق من قولي الزيادة والعينية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لايقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق فى ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له

(قوله ان هذه الوجود الخ] أي ماسوي الوجه الرابع بقرينة انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لايقول به

(قوله انما تفيد تغاير المفهومين) اما الاول فلأن مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يري ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات وأما الثانى فلأنه يجوز الشك في ثبوت شيء لشيء اذا كانا متغايرين فى المفهوم مع اتحادهما ذاتا كما فى هذا زيد أي مسمى بزيد وأما الثالث فلأن افادة الحمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهوما لا ذاتا بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير فى الذات فان نفى النفسية والجزئية يستلزم التغاير فى الذات فمن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفى عليه الظاهر

(قوله لايقول الخ) فانه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد فى المفهوم

(قوله والتحقيق أن هذه الوجوه الخ) أما غير الوجه الاول فظاهر وأما الوجه الاول فقيل لانه مثل أن يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع أن يكون لاأباً وزيد قد يكون لاأباً ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق أن خلاصة الوجه الاول هو أن ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أي للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم احداهما بالاخري كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهيـة هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد فى الخارج كما أن للجسم هوية خارجيـة مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبـل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وتخوي دليله) لانه يدل علي امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان

(قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ماصدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني أمر اعتبارى

(قوله هويتان) أى ماهيتان شخصيتان

(قوله فى الخارج) بل متمايزان في الذهن

(قوله وكان للوجود الخ) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا أى أن لايكون النفى المذكور أي ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان فى الخارج لا لان ترتب قوله فكان لها الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة فى الخارج

(قوله من المحذورات) أى المذكورة فى الوجه الثانى للشيخ

(قوله كلام الشيخ) أى قوله انه نفس الماهية

(قوله وتخوي دليله) الاول والثاني كما لايخفى على الفطن

(قوله وفيـه بحث) أي في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والا لكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذى هو المدعى ومحمل كلام الشيخ الا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لايكون للوجود هوية خارجيـة بأن يكون أمراً اعتبارياً عارضا له فى الذهن وحينئذ لايتحدان فيما صـدقا عليه

(قوله حتى يمكن قيامها الخ) أي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخـارجي لايقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به

ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا
أن هذا لايستلزم أن تكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى
يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم
الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجيـة لكونه من المعقولات الثانيـة كيف ولو
اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا علي تلك الذات مواطأة كالسواد

الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني وبهذا اندفع مايتوهم من ظاهر تفريع قوله حتي
يكون ماصدق عليه أحـدهما الخ ان الاتحاد في الصـدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه
سيبين في بحث الماهية ان تفسير الحمل بالاتحاد فى الهوية الخارجية انما يصـح فى الذاتيات دون العدميات
نحو زيد أعمى اذ لاهوية خارجية للاعمى والا لكان موجودا خارجيا والتفسير الشامل لهما الاتحاد فى
الصدق اذ لااستحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجيـة وذلك لان مقصوده ههنا ان عدم
التمايز لايستلزم الاتحاد فى الصدق أن لايستلزم الاتحاد فى الهوية وليس فليس لا أن الاتحاد فى الصدق لايتحقق
بدون الاتحاد فى الهوية واندفع أيضاً ماتوهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية
بل للاتحاد فى الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد أعمى فقوله الا أن هذا لايستلزم الخ لاوجه له
(قوله كالسواد) يعني كما ان السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولا عليه لاتحاد
كل منهما مع الذات فى الخارج ومغايرتهما اياه في المفهوم وهو معني الحمل على ماقالوا انه اتحاد المتغايرين
ذهنا في الخارج وما قيل انه يستلزم جواز حمل الجزئى الحقيقى ففيه أولا ان عدم الجواز ممنوع ولو سلم
فوجود مفهوم الحمل لايقتضى جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أو تحقق مانع عنه على ماقيل
ان المعتبر فى جانب الموضوع الذات وفى جانب المحمول الوصف

(قوله حتى يكون ماصدق عليـه أحدهما الخ) قيل في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد
يجد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما فى حال العدميات مثل زيد أعمى وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد
الماصدقات لاالهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفى تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية
أحدهما وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء
على استلزامه المحذورات أو انه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن
الدليل مع أن مقصوده اثبات هذا الاتحاد لخلاصة البحث ووروده على الثانى ظاهر وعلى الاول أن انتفاء
تمايز الهويتين لايستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصـدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت
لكن الكلام ههنا فى لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل
(قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لان الاتحاد فى الوجود ليس حقيقة الحمل ولا
يكفي فيـه ذلك والا جاز حمل الجزئى الحقيقى على الكلى كما جاز العكس اذ الاتحاد من الطرفين مع انه

وأيضا لم يكن لأحد شك فى أن الوجود موجود كما لاشك في أن السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هى ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (ثم لما أثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوه فى ذلك) أي وافقوا الشيخ فى أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بأنه) أى الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى الخارج فصلها العقل الى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ماقيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا فى الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان عين

(قوله وأيضاً لم يكن الخ) وذلك لان عدم التمايز فى الخارج معلوم لكل أحد لانه يعلم أن الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد فى الهوية كان الاتحاد فى الهوية أيضاً معلوما بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع ان ذلك بعد العلم بوجود السواد من أعرف النظريات فلا يرد انه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد

(قوله وبالجملة فالهوية الخ) الفاء جزائية أى اذا علمت التفصيل المذكور فالهوية الخ أو زائدة لمجرد تحسين اللفظ

(قوله عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية

(قوله وأما أن تكون تلك الهوية الخ) حتي يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف

(قوله ثم لما أثبت الخ) تقرير لما سبق من الاتحاد فى الهوية والجملة الشرطية مستأنفة كأنه قيل فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أى قالوا حال كونهم موافقين له فى العينية فى الهوية

(قوله مطابقتان الخ) على معنى أنهما منتزعتان منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات أو على معني انهما لو وجدتا فى الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايرا لما صدق عليه الوجود فى الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات فى الذهن بخلاف ما اذا لم يثبت

لايقول به أحد فالشرطية ممنوعة اللهم أن يحصر موانع الحمل ويبين انتفاؤها ههنا

(قوله وأيضاً لم يكن لاحد شك الخ) قيل لم لايجوز أن يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين

هو وجود أو شئ انما الموجود) أو الشئ فى الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى من حيث أنها فى الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج (وذلك) أى الوجود في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضي) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس في الاعيان شئ هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتى أو عرضى كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) فى أن الوجود زائد أوليس بزائد (راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) فمن لم يثبته كالشيخ قال

الوجود الذهنى فانه لاتغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لانزاع فيه فاندفع ماقيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لايختص بالقول بالوجود الذهني

(قوله هو حقيقة مطلقة الخ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولي أيضاً كذلك اذ ليس فى الاعيان شئ هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل في الاعيان شئ هو معروض مفهوم الحقيقة بمعني انه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ماقيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم ففى الاعيان شئ هو حقيقة ووجود وتشخص

(قوله ولا يذهب الخ) يريد ان ماأورده المصنف شاهدا للاتحاد فى الهوية شاهد على عدمه

(قوله ولا يذهب عليك الخ) اعتراض على المصنف بان ماذكره الشيخ ينافي مالدعاه فكيف أورده تقوية لكلامه

(قوله راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى) قيل فيه نظر لانه لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شئ في العقل وفي اقتضاء الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والماهية فى التصور بان يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر أن لايقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفى التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على أن الوجود زائد على الماهية ذهابا الى المعنى الاول

ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن أثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية فى الذهن فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه ﴿ البحث الثانى ﴾ أن الوجود زائد علي الماهية فى الواجب لوجوه * الاول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجوداً مجرداً قائما بذاته هو عين ماهية الواجب (فتجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجرداً) لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (مجردا) عن الماهية (وقد أبطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجبا) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا أوعدميا (هذا خلف) الوجه (الثانى أن

(قوله بل كان الخ) اضراب على نفى المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لايدل على نفى الجزئية كما لا يخفى فهذا الدليل وكذا الآتي على نفى العينية في الواجب وأما نفى الجزئية فأمر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب في الواجب

(قوله اما لذاته) أى ذاته كاف فى اقتضاء التجرد

(قوله فيكون كل وجود مجردا) لاشتراكها في حقيقة الوجود

(قوله واما لغيره) أي يكون للغير مدخل فيه

(قوله منفصلة) بناء على ان كل ماهو متصل به محتاج الى قيامه الذي هو التجرد فلايكون علة له

[قوله وقيامه بذاته الخ) عطف تفسيري وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد أمر عدمى لانه عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الي الغير لاينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير

(قوله زائد على الماهية في الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الي المبدأ لايكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لاتكون موجودة فاذا يكون مبدأ الموجودات غيرموجود وهو محال ويمكن أن يقال تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لايقدح في كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح فى حواشي التجريد فليس في الخارج الا شئ واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل

(قوله مجردا عن الماهية) أى عن مقارنة الماهية والعروض لها

(قوله أو عدمياً) اشارة الي دفع مايقال يكفى فى التجرد عدم مايقتضى المقارنة

الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (اما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شئ) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شئ) منها (حتى لنفسه وعلله) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه أظهر من أن يخفي والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من مبدأ الوجود) أي فاعله (وانه محال) بديهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هو عدمي (شرطا لتأثيره) لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا أنه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفى

(قوله مبدأ الممكنات كلها) أى فاعل لها كما سيجئ واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بيانا للواقع والا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى

(قوله يقتضي أن يكون الخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلا لما الواجب فاعل له فيجوز أن يكون كل شئ علة لنفسه ولعلله وهو محال فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه علي ارتفاع مانع لخصوصية الوجود الامكاني وأما القول بجواز توقفه علي شرط لخصوصية الوجود الواجبي فمدفوع بأنا ننقل الكلام الي تلك الخصوصية بأنه مقتضي الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم امكان الواجب

(قوله وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه مامر من انه عبارة عن القيام بالذات

(قوله أى فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطي الوجود لابد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم

(قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءا منه وفى اختيار لفظ الصانع اشارة الى ماعليه المليون من ان علة الاحتياج هو الحدوث

(قوله لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة منافية للايجاد أعنى التركيب فان المركب لايجوز كونه مبدأ للممكنات كلها والتركيب من العدم الذى هو فرضى محض ممتنع فى نفس الامر وكون المركب معدوما اذا جاز كونه موجدا جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجدا لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوما

(قوله لم لايجوز أن يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذى لايلزمه شئ من المحالين المذكورين

بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه معا لمساواته وجود الواجب الذى جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شئ مبدأ لكل شئ حتى لنفسه وعلله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) فى أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لايقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته أمورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها فى مطلق مفهوم الوجود (فان ما صدق عليه أنه وجود) أى ما يحمل عليه الوجود مواطأة (ليس فى الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطئ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمراً عارضاً لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً

(قوله أى شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير اشارة الى دفع مايرد من أن التجرد الذى هو شرط ممتنع الاجتماع بما سوي الوجود الواجبي فلا يلزم المحال المذكور

(قوله والا لكان الخ) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان

(قوله أى ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقا

(قوله واشتراك الخ) لايخفى ان الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم ان الاشتراك يقتضى التساوى وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضى أن يكون له دخل في الجواب

(قوله لجواز الخ) المناسب لكونه أمراً عارضاً لانه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب

(قوله أى شرط يمكن اجتماعه الخ) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز أن يكون الشرط ممتنعاً اجتماعه مع الوجود فى الممكن فان قلت لانسلم الامكان لجواز أن يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته

(قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك) فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان ممكناً محتاجا الي علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لامحذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذى هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذى هو نفسه على اتصافه بالوجود الذى هو عارضه فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا وجوده بوجودين

لكنه زاد فى التوضيح فقال (وأما حصته) أى حصة الواجب (من مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة) على ماهيته (وهذا) الجواب (لايشفي عليلا فانه اعتراف بأن حصة الكون في الاعيان (عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات) والى هذا المعني أشار الامام الرازى في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات فى المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود فى حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (فلا فرق) اذن بين الواجب والممكن فى كون الوجود زائداً عارضا للماهيـة (الا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصة الكون) في الاعيان (هو) أى ذلك الامر الثالث (ما صدق عليه أنه وجود

وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجيء أورد الجواز

(قوله لكنه زادفى التوضيح) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصةوالفرد

(قوله وأما حصته) الحصة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافهى فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات

(قوله لايشفى عليلا) لانه حصل به قدح فى دليل المستدل لكن لايضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لايشفى ولم يقل لاينفع

(قوله فان قيل الخ) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط

(قوله فلا فرق الخ) وأما الفرق بأن الحصة فى الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئي وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فمبنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت

(قوله هو ماصدق عليه انه وجود) يعنى يكون فردا للوجود

(قوله ويثبت أيضاً الخ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحا والافاصل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث

[قوله معـروض للحصة) عروض الكلي للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجودا فلا يلزم كون الوجود الخاص موجودا ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين

(قوله عارض للماهية) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به

(قوله وأما حصته من مفهوم الكون فى الاعيان الخ) اذ معني الحصـة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لاماصدق هو عليـه من الوجودات المتخالفة فكما لانزاع لهم فى زيادة مفهوم الكون فكذا فى الحصـة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصـة افراد حقيقية له

و) يثبت أيضاً (أنه) أى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الكون فى الاعيان (عارض للماهيـة) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن فى الممكن ثلاثة أمور ماهيـة وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفى الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية فى الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يقم عليه) أى على ذلك الامر الثالث (دليل) أصلا (بل ولا قال به أحد فان التزمه) فى الممكن (ملتزم) اظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمـه في الواجب) وقلنا ليس فيه الا ماهيـة ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هى معروضـة لحصـة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه باثباته في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت ان

(عبد الحكيم)

(قوله ماصدق عليـه الوجود) أي الوجود الذي به موجوديته زائدا في الممكن وعينا فى الواجب والحصة وان كان زائدا فيهما فليس موجودية شئ منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكلى لفرده

(قوله لم يقم عليه دليل أصلا) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود وأما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلا

(قوله وقلنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه فى الواجب التزام عدم مغايرته للماهيـة فى الواجب لانه يستلزم أن يكون الواجب فردا حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث فى الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيـه بل المراد التزام عدم كون الماهيـة فردا منه وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه فى الواجب وبين مطالبة اثباته في الممكن وعـدم اكتفائه على المطالبة لانه لايمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمـه بالمعنى المذكور

(قوله وقد عرفت الخ] اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود فى الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لايصلح للمعارضة لان اللازم منـه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصـة في الواجب انمـا النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليـه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع فى الوجود المشترك بل فى الوجود الخاص فقوله وأما حصته الخ ليس زائدا على الجواب وحينئذ يرد عليه ماذكره المصنف بأن فيه اعترافا بزيادة الوجود فى الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا باثبات أن للوجود افرادا فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت

حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين فى عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ أو تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فمزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا تجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (ثم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار الى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطئ (فانه فى) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضا لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون

ذلك ثم لو منع تساوى الوجودين في تمام الماهيـة اما مستندا بشاهـد التشكيك أو مكتفياً بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفـة بين الوجودين وزيادة الحصـة كان الجواب موجها غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف فى المنع المـذكور وهذا مقصود المصـنف بقوله ثم ههنا اعتراضان الخ وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بأنه ابطال لمقدمة أوردها المجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافا بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيل اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشـتركة فى مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً فى الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصـنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بأن قول المصـنف فى الدليل المذكور وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتي ينكشف حقيقة المقال

[قوله حقيقة الجواب] وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين

(قوله خارجة عن قانون المباحثة) اذ لا يمنع السند فكذا مافى حكمه

(قوله لا تجدي نفعاً] فان ابطال السند اذا لم يكن مساويا لا يجدى فكيف ابطال ماهو فى حكمه

(قوله أولى) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواه (وأقوي) لكثرة آثاره

(قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ) قال الشارح فى حواشى المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضي ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً الي ذاته تعالى وأقوي لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوي راجعا الي الاتم الاثبت ويجعـل كثرة الآثار وكالها دليلا على الشدة وقد يناقش فى التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل

(قوله فيكون عارضا) قيل لا احتياج ههنا الى ذكران المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل

مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالاشياء التى يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعنى الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة وهي الوجودات لا الاشياء التى يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أى يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لايوجب الاتحاد فى الحقيقة (فقد يكون هو) أى الوجود الخاص الذى (فى الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثانى بقوله (وأيضاً فلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضا لافراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك فى العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود فى ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق

(قوله فان تخالفها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لافي اقتضاء الموجود

(قوله أي يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لايقتضى أن يكون ماتحته مختلف الحقيقة بل جوازه

(قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف فى الحقيقة كاف في رد الاستدلالين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعي التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى

(قوله كما اشتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ماحققه في حواشى التجريد قال فى المحاكات ولقائل أن يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لايتفاوتان ولم لايجوز أن يكون حصول الماهية وجزئها فى بعض الافراد أولى وأقدم من حصولها فى بعض ولم يقم برهان على ابطاله وأقوي ماقيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتى فى الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب الى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان

(قوله وأقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبنى على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقا واجباً كان أو ممكناً وهذا غير لازم على المصنف اذ لايلزم

ومتشاركة في العارض الذى هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففى الممكنات ماهيـة معروضة للوجود الخاص الذى هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتى (اضافة تقتضى) فى الواجب (طرفـين) أحدهما المـاهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المـاهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته (قلنا) كون الوجوب اضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره

(قوله وهو الوجه الثالث الخ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه فى القوة

هذا القول منه بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعرى القائل بان الوجود عين الماهية وليس فى كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حـتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لايناسب مذهب الحكيم كما تحققت نعم قوله في تقرير الاعـتراض الاول فالاشياء التي يصـدق عليها انه وجود لاموجود يدل على أن الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء

(قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهيـة للوجود) قيل الواجب بمعـني مايقتضى ذاته وجوده ليس بمتحقق عنـد الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعـنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والي الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلى لاان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ فى الهيات الشـفاء حيث قال ان الامور التي تدخل فى الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ماإذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لايمتنع له أيضاً وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشيء فى حيز الامكان ويكون منها ماإذا اعتبر بذاته وجب وجوده وأقول قال الشيخ فى مفتتح رسالة ألفها فى بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغى أن تعرف أولا حتى تستنتج منها المطالب وهى معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولي المسماة عند الحكماء بواجب الوجود وأعنى بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لامن غيره هـذا كلامه وهو صريح فى القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده وأما ماذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خـلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلى أى لاثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وأن الشيء الاول هو الممكن لاأن أحد القسمين محتمل صرف لاوجود له في الخارج

والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير فى الوجود كان أمراً سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين فى الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر

(قوله والصواب الخ) يعنى أن الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود الى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لايدفع الاستدلال بهذا المعنى

(قوله ان فسر الوجوب الخ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة أجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال

(قوله الى تحقق) شيئين بل الي تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء

(قوله يقتضى بذاته الخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لاورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطأة يعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته لوجود الممكن فى ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلا فى اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضي كونه بذاته موجودا أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعياً لا حقيقياً والا لايكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا فاندفع البحث الذى أورده الشارح القوشجي من أن

(قوله والصواب أن يقال الخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هى استغناؤه عن الغير واقتضاؤه لوجوده والامر الذى به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض فى هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه أشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ماذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً

(قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه أن يكون فرداً من افراده والواجب مايقتضى كونه موجوداً لاوجوداً كما أن الممتنع مايقتضي كونه معدوما لاعدما والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضى كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله فى شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لان الواجب اذا كان وجوداً خاصا لايكون موجودا بوجودين بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد أجاب المعترض عن هذا الدفع بانه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير

الواجب مايقتضى ذاته كونه موجودا لاوجودا كما ان الممتنع مايقتضى ذاته كونه معدوما لاعدما ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التى يقتضى ذواتها كونها معدومة داخلة فى الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاءه الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاءه الوجود اشتقاقا لأن الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لاورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لايضرنا ويحتاج الى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعى فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لابد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود فى الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلي لفرده وكان ذلك الوجود الخاص مقتضياً له اقتضاء الجزئى لكليه فلما كان هذا الجواب بالاخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجياً والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهنى فيلزم أن لايكون اقتضاؤه المطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقياً وأما اذا كان انتزاعياً فاللازم أن تكون ذاته تعالى فى الخارج بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه وأما ماقيل فى جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى مايقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق فى الخارج عند الحكماء وانما المتحقق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلى ففيه ان الشيخ صرح فى الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغوا

ماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ماهو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تعالى عين الوجود وهو أن يكون ذات البارى تعالى فى أعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظراً الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضاً وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أى الذي يقتضى ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ماذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ماذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقى ههنا بحث وهو أن عروض المطلق للخاص ان كان

الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست

(قوله مقتضية بذواتها الخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين مايقوم بذاته ومايقوم به والمنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة

(قوله تلك الوجودات الخ) يعني ان المراد بالاقتضاء التام أن لايحتاج في ذلك الاقتضاء الى أمر فان ذلك يقتضي كونه قائما وموجودا بذاته وسائر الوجودات لاحتياجها الى معروضاتها والى علة عروضها ليست كذلك فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها فاندفع ماتوهم من أن الفرق المذكور انما هو فى الاقتضاء فبعد الاقتضاء استقلالا أم لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالي موجود وكذا اندفع ماأورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لان مبني السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء ومبني الجواب تفسيره بالاستقلال فانه وارد بالنظر الى ظاهر العبارة لا بالنظر الي المقصود فتدبر

فى الخارج يلزم أن يكون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب على زعمهم ولا شك أن المعروض قابل لعارضه فيلزم أن يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ويلزم أن يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ أثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم وأيضاً صرحوا بان الوجود من المعقولات الثانية لانها انما تعرض للاشياء فى الذهن لافى الخارج وان كان عروض المطلق للخاص فى الذهن يلزم أن لايكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لابالاستقلال لاحتياجه الي العقل والي الحصول فيه وماذكره الشارح فى حواشى التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من أن وجود الواجب مستغن فى الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق فى العقل والممكن ليس كذلك فافتراق لايغني ههنا من الحق شيئاً لانه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الي شئ أصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فأى فائدة فى بيان الفرق بوجه آخر فتأمل

(قوله تلك الوجودات ليست مستقلة الخ) لايقال مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعني اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعني الاستغناء عن الغير وأين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر في الجواب أن يقال اقتضاء وجوده تعالي للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه للحمل بالمواطاة وأما ماذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال فى الاول دون الثانى فبعد الاقتضاء استقلالا أم لا كيف لايصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود

مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية (الزام للحكماء) القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا أنه الزامى فان الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (فلا تختلف لوازمه) فلما ثبت كونه زائداً على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أى بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها

(عبد الحكيم)

(قوله فان الحكماء اتفقوا الخ) وأما الاشاعرة فلا يقولون باللزوم العقلي بين الاشياء واقتضاء شئ لشئ بل الكل مستند الى ذاته تعالى ابتداء

(قوله الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لاتكون مقتضية لشئ الا بعد انضمام الفصل اليها فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول وتفصيله فى شرح لاشارات في اثبات الهيولى للفلكيات

(قوله يصح على كل فرد الخ) هكذ وقع فى شرح الاشارات للامام من قبيل قولهم صح لى على فلان كذا كما في الاساس أي فكلمة على للزوم والوجوب والصحة بمعنى الثبوت فيؤل الى معنى الوجوب ولذا وقع فى شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد مايجب للآخر والمراد به مايجب بالنظر الى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ماعداه لان مايجب لفرد منها باعتبار شخصه لايجب لآخر بل قد يمتنع وهو ظاهر وليس المراد بالصحة الامكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك افراد الوجود فى صحة الزيادة والمقصود اشتراكها فى الزيادة

(قوله فلا تختلف لوازمه] أى لايختلف مايلزمه بالنظر الي ذاته في افراده بأن يكون مثلا زائدا في البعض وعيناً في البعض الآخر

(قوله كونه زائدا الخ)أى بالنظر الى ذاته من غير نظر الى خصوصية فرد منه

(قوله بل يصح الخ) لماكان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه اضرب عنه بعد ارجاع الضمير اليه بأن المراد منه ههنا المعنى الاخير أى يجب تشابه لوازمها فى الافراد وهو المعنى بقولنا يصح على كل فرد منها مايصح على الآخر فقولنا لوازم الطبيعة النوعية لاتختلف فى الافراد وقولنا يصح على كل فرد مايصح على الآخر بالنظر الى طبيعته النوعية وقولنا مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف عددها واحد لان مايجب للفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يكون لازما ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبنى القول الاول والشارح

ما يصح على سائرها (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فانهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها فى الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (و) به (أبطلوا المثل المجردة) التى قال بها أفلاطون كما سيأتى في مباحث الماهية وأبطلوا أيضاً مذهب ديمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا (والجواب منع كونه) أي

القول الثانى ثم بين اثبات الهيولى في الفلكيات بالقول الثالث فى مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء حيث قال لايخفى ان لازم الطبيعة لايختلف في الافراد ضرورة تحققها فيها نعم قد يكون معنى لازما لفرد لا للطبيعة من حيث هي ولا يلزم اشتراكه بين جميع الافراد فلو حمل كلامهم على ان لازم الطبيعة لايختلف كان مسلما عند الجميع ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم فلهذا قال بل يصح على كل فرد مايصح على سائرها فان قلت لعل مراده الاول قلنا فحينئذ لا يمكن اثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر فانه فاسد من وجوه اما أولا فلأن عاقلا لايقول بأن مايصح لفرد مطلقا يصح بسائرها فكيف يقول به الحكماء فرادهم أن مايصح لفرد بالنظر الى نفس الطبيعة يصح على سائرها وحينئذ يتحد مآل القولين وأما ثانيا فلأنه حينئذ لايكون الدليل على مافى المتن الزاميا وأما ثالثا فلأن المطالب العالية انما تتفرع على ان لازم الطبيعة ومقتضاها لايختلف كما سيجيء وكيف تبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادى الرأى لم يقل بها أحد

(قوله لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف) فيجب تشابه افرادها فى القيام بالهيولى

(قوله كما سيأتى فى مباحث الماهية] أى بيان تلك المثل وأما ابطالها بهذا الطريق فغير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائين فى حكمة الاشراق ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لايختلف مقتضاها فاذا افتقر شيء من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فلاحقيقة نفسها استدعاء المحل فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الافلاطونية

(قوله وأبطلوا أيضا الخ) حيث قالوا ان تلك الاجسام متماثلة في الحقيقة فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد مايجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال فيلزم القول بثبوت الهيولى لانها القابل للانفصال

(قوله منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن أن يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم طبيعة

(قوله وبه أبطلوا المثل المجردة الخ) نقل عن أفلاطون أنه قال بوجود فرد مجرد أزلى أبدي من كل نوع وأبطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم فى التعلق والتجرد ممتنع

(قوله والجواب منع كونه الخ) كيف والطبيعة النوعية تقال بالتواطىء والوجود مشكك عندهم

الوجود (طبيعة نوعية) بل هو أمر عارض لافراده المتخالفة الحقائق ﴿المقصد الرابع في الوجود الذهني﴾ لا شبهة فى أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمي وجوداً عينيا وخارجيا وأصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لايترتب به عليها تلك الاحكام والآثار أولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنيا وظليا وغير

الوجود وان كانت نوعيـة لجواز أن يكون من لوازم افرادها لان التجرد والقيام بالذات متقـدم على التشخص فلا يجوز أن يكون معللا به

(قوله بل هو أمر عارض الخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضى بعضها الزيادة وبعضها التجرد

(قوله أحكامها الخ) أى الاحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد كما يشير اليه قوله لاشبهة وقوله وهذا مما لانزاع فيـه والبيان بقوله من الاضـاءة والاحراق وفي قوله يظهر ويصدر اشارة الى أن المراد بالاحكام مالا يكون فاعلا له وبالآثار مايكون فاعلا له

(قوله عينياً) أي ملسوبا الى نفس الشئ لانه وجود للشئ فى نفسـه بخلاف الذهنى فانه وجود لصورته وقوله أصيلا أي ذا أصل وعرق وليس ظلا وحكاية عن شئ

(قوله فى ان النار) لايتوهمن من ذكر النار ان النزاع فى الوجود الذهنى للموجودات الخارجية فانه لمجرد التصوير

(قوله تلك الاحكام والآثار) سواء ترتب عليـه أحكام وآثار أخر أولا وبما حررنا لك فى بيان معني الوجود الخارجي والذهنى اندفع ماقيل ان أريد الآثار الخارجية لزم الدور وان أريد الاعم دخل فيه الوجود الذهنى فانه أيضاً مبـدأ للمعقولات الثانية ولا يحتاج الى ماقيـل من انه لاأحكام ولا آثار للوجود الذهنى والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية ولا الى ماقيل من أن المراد كونه فاعلا للآثار والموجود الذهنى ليس بفاعل ولا الى ماقيل المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشـتركة بين الموجودات الذهنية ولا الى ان المراد الخارجية بمعنى مايكون في الذهن لابمعنى مايكون باعتبار الوجود الخـارجي فلا دور فان جميعها مع كونه خروجا عن ظاهر العبارة

(قوله تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد باحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها فاندفع مايقال الفرق بين الوجودين بمـا ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام كذلك يترتب على الوجود الظلى مثـل الكلية والجزئية والجلسية والفصلية ونحوها بل بعض مايترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهنى كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لايعد في العرف من خواص واحـد منها وأما حديث لوازم المـاهية فاندفع بقيد الجميع اذ بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية لجميعها لايترتب الا على الوجود الخارجي

أصيل وعلى هذا يكون الوجود فى الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج أعيان وفى الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره عسير جداً (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الاول انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج) أصلا (كالممتنع) مطلقا (واجتماع النقيضين والضدين (والعدم المقابل للوجود) الخارجي (المطلق) أي من غير اضافة وتقييد بشئ

دعاوى لا دليل عليها بل الدليل على خلافها فانهم قالوا بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الاولى وان العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل وان الحد التام موصل الي كنه الشئ وان الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج يستلزم تعريف الشئ بما هو أخفى منه وأما ماقيل ان معنى الوجود الخارجي بديهى وما ذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة ففيه ان مقصود المعترض انه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهنى الذي هو مناط تحرير محل النزاع على ان دعوى البداهة فى محل النزاع غير مسموعة

(قوله وعلى هذا الخ) فالقول بأن الحاصل في الذهن مثل الاشياء واشباحها المخالفة لها فى الحقيقة خروج عن محل النزاع

(قوله عسير جدا) منشأه توهم ان دليل المثبت يثبت وجود صور الاشياء في الذهن ودليل النافى ينفى وجود الهويات الخارجية

(قوله أصلا) لااصالة ولا تبعاً

[قوله مطلقا] أي مع قطع النظر عن تحققه فى فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو

(قوله والعدم المقابل للوجود) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فانه موجود

(قوله المطلق) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد فانه موجود بوجود عمرو

(قوله كالممتنع مطلقا) أى الاعم من الذاتي والغيري أو أعم مما بعده أعنى اجتماع النقيضين والضدين ويمكن أن يكون معنى الاطلاق التمحض فى الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتى وفيه احتمال آخر وهو أن يكون معني الاطلاق تعميمه فى افراده وعلي كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لايخفى

(قوله والعدم المقابل للوجود المطلق) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناه على ماشتهر من أن عدم العدم وجود فسلب العمي هو البصر بعينه كما سيأتى فى مباحث الوحدة والكثرة فليس العدم مطلقاً مما لاوجود له في الخارج وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل

مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهنى لغو (ونحكم عليه) أي على ما لا وجود له فى الخارج (بأحكام ثبوتيـة) صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم وأعم من شريك البارى وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابيـة الصادقة فى نفس الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه (وانه) أى الحكم على تلك الامور المتصورة بأحكام ثبوتيـة صادقة (يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشئ لغيره) في نفس الامر

(قوله لغو) اذ لا فائدة فى التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالا لايتوقف الاستدلال عليه

(قوله ونحكم عليه) أي حكما ايجابيا فانه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله من الاحكام الايجابية

(قوله بأحكام ثبوتية] أى بأمور ثبوتية كما يصرح به الشارح في حواشي حكمة العين

(قوله صادقة) أى على مالا وجود له فى الخارج فى نفس الامر

(قوله ككونها الخ) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للاحكام الثبوتية يدل عليه قوله من الاحكام الايجابية ولم يقل ككونها ممكنة لان الامكان أمر سلبي بخلاف كونه محكوما عليه

(قوله سواء كانت الخ) تعميم لقوله بأحكام ثبوتية لا لقوله من الاحكام الايجابية لانها لاتحمل على شئ انما المحمول الاحكام بمعني المحمولات

[قوله صادقة على مفهوم الممتنع) كالاخص والاعم

(قوله يستدعي ثبوتها) أى ثبوت تلك الامور المتصورة فالتذكير فى قوله عليه بالنظر الى لفظ ما والتأنيث ههنا بالنظر الي معناه واليه أشار الشارح بقوله على تلك الامور المتصورة

(قوله لغو) اذ هو بصدد بيان الوجود الذهنى ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل باللغوية

(قوله بأحكام ثبوتية الخ) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذى سنذكره على أن الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان أشعر به قوله الي غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لايخفى ويدل عليه قوله ككونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ماذكرنه لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتياً بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج الى الجواب بأن المراد به ههنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي

(قوله اذ ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته الخ) اعترض عليه بانا نعلم قطعاً أن اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج اذ لاثبوت

(فرع ثبوته) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه واذ ليس) ثبوت تلك الامور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (فان قلت لو صح هذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً اما خارجا أو ذهنا (لصدق) قولنا (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلا لا في الخارج ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لان كونه معلوما ومخبراً عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له أصلا فلا علم ولا اخبار (وانه تناقض) لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجوداً في الجملة

(قوله اذ ثبوت الشيء الخ) يعني أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الامر وثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له

(قوله صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم) لم يقل محكوما عليه بعدم العلم لئلا يرد أن الكلام في الامور الثبوتية وعدم العلم والاخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به فانه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي

(قوله فيكون معدوما مطلقاً وموجوداً في الجملة) لم يقل فيكون المعدوم المطلق محكوما عليه وان لا يكون محكوما عليه كما قالوا في مسئلة المجهول المطلق لان الكلام ههنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالمناسب

للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال انه ان اندرج في هذا الفرض عدم المبادي العالية فقد لا اسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي بوجود ظلي اذ الغرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنذكره وبالجملة المعلوم قطعا أن اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض وأما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة أصلا فالخصم المدعي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوي الضرورة في محل النزاع سيما في حكم أطبق الجمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليه وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا أن المعدومات التي يكون وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته للعدم ولو سلم أن الوجود موجود فان اتصف هو في نفس الامر بمساواته للعدم كان العدم أيضا بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود والا تحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود أصلا

(قوله وموجودا في الجملة) أي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج

(قلنا) اللازم مما ذكرنا انه (يصدق) قولكم الذي ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة لا تقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق

أن يقال لو صح ماذكرتم يلزم أن يكون معدوما وموجودا بخلاف مسئلة المجهول المطلق فانهامسوقة لنفى استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث

(قوله قلنا اللازم مما ذكرنا الخ) لايخفى أن ماذكره قولنا كل محكوم عليه بحكم ثبوتى صادق يجب أن يكون موجودا مطلقا وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالايكون موجودا مطلقاً أي كل ماهو معدوم مطلقا لايكون محكوما عليه بحكم ثبوتي صادق على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين لان عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء فلعله بنى الجواب على طريقة المتاخرين وهو ان عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من نقيض المحمول وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى انه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه

(قوله لاتقتضى وجود الموضوع) الذىهو مناط لصدق الايجاب وان اقتضى تصور الموضوع وهو لايستلزم ثبوت الوجود الذهنى له ولو كفى مجرد التصور فى ذلك لكفى فى الاستدلال أن يقال انا نتصور مالاوجود له فى الخارج فيكون موجودا في الذهن

(قوله مقتضية لوجود الموضوع) على ماهو التحقيق وأما اذا قلنا بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط من أصله

(قوله فان عاد الخ) أى عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق وقال لوصح ماذكرتم

عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المحمول فيما ذكر أمر عدمي لان المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعنى التي لايدخل السلب فى مفهومها يستدعى أحد الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الخ الا بتعسف فتدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتي يقتضى وجود الموضوع ويتحقق التناقض باعتباره اللهم الا أن يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما أشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف فليتأمل

(قوله حتي يكون قضية موجبة معدولة الخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهى عندهم لاتقتضى أيضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهنى بل باعتبار حمل مالا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر

مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة فى ذلك (أجاب عنه) أي عن الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهني (الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فانه ذهب الى أنه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلى أبدي وما استدل به أرسطو على ابطال هذا الرأى غير صحيح

من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق يجب أن يكون موجودا لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم أن يكون مفهوم المعدوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لامقابلا له فحينئذ لايدفعه جواب المصنف كما لايدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق عليه المعدوم وانه يستلزم أن يكون ماصدق عليه المعدوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين

(قوله مفهوم المعدوم الخ) يعنى لامنافاة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلا للموجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده فى الذهن مقابل له ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن فرد منه ولا استحالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله فى الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير

(قوله فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم انه غير موجود

(قوله اما قائم بنفسه الخ) اى متردد بين هذه الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين سند المنع

(قوله قلنا مفهوم المعدوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لواقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا فى الذهن لايثبت له فى نفس الامر المقابلة للموجود المطلق فى هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة فى نفس الامر لا يمكن له وجود أصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح فى هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

(قوله ومن حيث انه متصور الخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره فى حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لاباعتبارانه موجود فى الخارج فتأمل

فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور) أى صور جميع المفهومات (مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلابد ان يرتسم فيه صور ما يوجده فاذا التفتت النفس

(قوله ولو حمل الخ) يعنى ان المذكور فى الكتب حمل قول أفلاطون على المثل وهو ان كان كافياً فى تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية فليجز مثلها فى جميع المفهومات التى نتصوره لكن الحمل على أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لابعد فى أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها فى عالم الانوار لكماليتها وتماميتها فى أنفسها وعدم قيامها فى عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكالا لغيرها كما جوز واكون الشئ جوهر أو عرضا باعتبار الوجودين أنسب فانه لاستلزامه وجود كل ماتتصوره بالفعل أدخل فى تقوية المنع من مجرد الجواز

(قوله ان يرتسم فيه صور مايوجده) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة فى العاقل

(قوله مايوجده] ولكون مايوجده مشتملا على الاجزاء والعوارض الثبوتيه والعدمية والاضافية الممكنة الوجود وممتنعه لابد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه

(قوله فاذا التفتت الخ) يعنى اذا التفتت النفس الي تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدتها من غير أن تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة فى الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصا بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه

(قوله لكان أنسب) اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان أو ممتنعا والمثل التى نقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لافى كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت أو ممكنة فان عاقلا كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التى امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلا وأبداً وأيضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليت الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقى

(قوله مرتسمة عندهم فى العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئى من حيث هوجزئي ومعلوم العقل هو الجزئى على وجه كلى من حيث هو كلى قلت بعد تسليم المقدمتين لايضر لانه كلام على السند الخاص

(قوله فلا بد أن يرتسم فيه صور مايوجده) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعى اذ المدعي انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة أيضاً وأجيب بأن الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات أيضاً اذلا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صور مايفيده ويفيضه علينا من المفهومات

اليها شاهدتها (والجواب أن المرتسم فيها) أى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا (ان كانت الهويات) أى هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان (وان كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا) ومقصودنا (اثبات نوع من التميز للمعقولات) التى هى الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن) أى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أى لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلى في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان أريد بالامور الثبوتية أمور

(قوله أى في الامور الغائبة) أشار الى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم اشارة الى أن الجواب غير مختص بالارتسام فى العقل الفعال

(قوله ان كانت الهويات الخ) هذا مبني على ماسبق من أن ماانحاز بالهوية فهو موجود خارجي وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى فالمرتسم فى الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي فيلزم وجود الممتنع فى الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهنى اذ لا نعني بالموجود الذهنى الا هذا وبعبارة أخرى ان المرتسم فيها ان ترتب عليه أحكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع فى الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني

(قوله وانما لم يتعرض الخ) يعنى كان المنع مستنداً بسندين فابطال أحد السندين لا يجدي فى دفع المنع فأجاب بأن بطلانه لما كان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها فى الخارج أظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير فى الخارج

(قوله والحاصل الخ) أى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو بطلان أحد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين

(قوله وقد اعترض على متمسكهم) فيه اشارة الي انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية وأما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التى حكم بها

(قوله فهو المراد بالوجود الذهنى) هذا بظاهره مناف لما سيأتى فى بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام فى غير العقل الانسانى ينافي الوجود الذهنى

ثابتة فى الخارج فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وان أريد بها أمور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع

كما هو الظاهر فان قوله يحكم عليه بمعنى يحمل عليه والباء صلة له وكون الحكم ايجابا مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه وأما اذا أريد بالامكان للنسب الجزئية وبالثبوتية الايجابية وتكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش أو للملابسة ملابسة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكا لعدم تعلق الغرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الايجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاما ايجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض أصلا كما لايخفى

(قوله كان ذلك مصادرة الخ) لان الوجود الذهني موقوف على ثبوت الامور فى الذهن الذي هو الوجود فى الذهن

(قوله بأن المراد الخ) يعنى ليس الثبوتية بمعني الموجودة حتى يصح الترديد المذكور بل بمعنى ماليس السلب داخلا فى مفهومه

(قوله فانها مساوية للسالبة) لكون الايجاب اعتباريا محضا اذ ليس فيها حقيقة الاسلب المحمول عن الموضوع لكون العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب ولا اتصاف فى نفس الامر والا لزم التسلسل في الاتصافات الثابتة فى نفس الامر

(قوله فانها مساوية للسالبة فلا تقتضى وجود الموضوع)فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب فى شرح المطالع ان (ج) شئ يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (لج) في نفس الامر وان ثبوت شيء لشى فرع ثبوت المثبت له فيلزم أن تقتضى الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو فى الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن ههنا قال الفاضل الرومي فى حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج وأما استدعاؤه وجوده فى الذهن فلا محيص عنه اذ لافرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول فى استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة فى الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح فى بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمى وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال فى بعض كتبه مرجع اتصاف الشئ بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب

وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضاً بأنك ان أردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولوصح ذلك كان الموضوع موجوداً فى الخارج وان أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو في الذهن * الامر (الثانى) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال (من المفهومات ما هو كلي) أى متصف بالكلية التي هي

(قوله اذا جوز الخ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعتبر فى سالبة المحمول وسلب شئ في نفسه المعتبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه

(قوله واعترض أيضاً) ما مر كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرابطي المستفاد من قوله يحكم عليه

(قوله كان الموضوع موجوداً الخ] بناء على انه لابد من وجود الموضوع فى طرف الثبوت والاتصاف

(قوله فى نفس الامر) أى فى حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لايتأتى في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز أن تكون عدمية فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سالبة المحمول

(قوله أي متصف بالكلية) فعلى هذا كلة من التبعيضيـة مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ماهو كلى على ما اختاره الشارح فى حواشى الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية

عنه ولا شك أن المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلا ورود للبحث وأما ماذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لاتقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له

(قوله وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع) وأما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا انها ليست بخارجة فان خروجها ضرورى مطلقا ثم فى الشرطية المذكورة اشارة الى ماقيل اذا لم يعتبر فى الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لايقتضى وجود الموضوع أو الى ماقيل اذاكان الوجود والثبوت محمولا فى السالبـة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع فحينئذ تصدق المعدولة مع عدم الموضوع

(قوله وأجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر) اعلم أن معـنى نفس الامر نفس الشئ على أن الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شئ لشئ في نفس الامر مثلا ثبوته له فى حد ذاته أى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر أعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجـه اذ الموجود

صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج اذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة فى كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة * الامر (الثالث لو لا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجوداً فى الخارج

(قوله داخلة فى الاستدلال الاول) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا نتصور مالا وجود له فى الخارج ولذا أجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما فى أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لايستدعي دخوله فيه

(قوله وقد يقال الخ) أى في توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلى على مااختاره المحقق التفتازانى فى شرح الكشاف

(قوله ويرد عليه السؤال الثانى) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد عرفت اندفاعه

(قوله وقد يقال الخ) أى فى توجيه المتن فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق أى الطبائع أو فى الاستدلال على الوجود الذهنى

(قوله نعم افراد الخ] فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود فى الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها أمور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج فلا نسلم ان لها وجودا

(قوله لولا الوجود الذهنى الخ) تقريره لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن أخذها ممكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز أن يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكما ايجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم

فى الخارج الذى لاتتعقله موجود فى نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

محققا أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلا (والتالى باطل) وقد أشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله (فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع) أى ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعا) أى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلا (بل) نريد به (أن الافراد المعقولة للممتنع) أى يصدق عليها الممتنع في العقل (من الافراد المعقولة للمعدوم) أى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر أنها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال (وهـذا بالحقيقة عائد الى الاول) والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة أو مقـدرة فلو لا أن يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليـه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي وقد يقال لو لا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقة الموجبـة الكلية

(قوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم) ولاشك انه صادق

(قوله فلا نريد به الخ) فالوجود الخارجي ليس بمعتبر فيه لامحققا ولا مقدرا

(قوله وهذا بالحقيقة الخ) قد عرفت مافيه

(قوله ويرد عليه الخ) فيه انك قد عرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصا بهذا القول المخصوص قبل هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لاتنفع كيف وجميع المسائل المنطقية أحكام ايجابية بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانيـة على معـقولات أولى نحو كل جلس كذا فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة

(قوله وقد يقال الخ) خلاصة السابق انه لولا الوجود الذهنى لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت أو كلية وخلاصـة هذا الوجه انه لولا الوجود الذهنى لزم بطلان كلية القضية الحقيقية أي بطلان صدق القضية الحقيقية التى حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالمثال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة أيضاً وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهنى محال لعدم وجود الموضوع

(قوله ان مفهوم المعدوم أمر سلبي) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبـة المحمول فلاتقتضى وجود الموضوع وقد مر مافيه سؤالا وجواباً

(قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) أي يلزم أن تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعاً

كقولك كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلولم يكن لماعداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى (واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيما معوجا) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضاً يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد (وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (فى ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه) أي عما ذكر من الوجهين (الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية

(قوله لو اقتضى الخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشئ مقتضياً لثبوت الوجود الذهنى كان انتفاء الاقتضاء مستلزما لانتفائه

(قوله فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للحار الاماقامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بأن القائم هو الشبح والموجود فى الذهن هو المعلوم به

(قوله معا) أى كلاهما وليس بمعناه الحقيقى أعنى في زمان واحد لامتناع ذلك فلابد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حصول الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور الضدين معا يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الي قوله وحكم عليهما بالتضاد

(قوله وثانيهما الخ) جعله وجها ثانياً بناء على ان المانع فى الاول من الحصول فى الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول

(قوله وأجاب عنه الحكماء الخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمرا واحدا

صرح به في حواشى التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات بحيث لايمكن أن تصدق الاعلى الموجود في الخارج فى تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية

(قوله وأجاب عنه الحكماء) ههنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فسنذكرها هناك ان شاء الله تعالى

الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضاً لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن (الذى يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لايقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها) أي للهوية (عاد الالزام) وتم

(قوله دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطورا منه بدونه

(قوله وبان الخ) قدر لفظ بأن اشارة الى انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لاعلى قوله والحار مايقوم بههوية الحرارة مع قربه لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا

(قوله وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها

(قوله بصفات تلك الهويات) أى بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي

(قوله وتم الدليلان معا) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لايقال باتمام الدليل الثانى

(قوله لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات) فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا اذ لايتيسر أن يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العينى وكذا تضادها مع الفردية انما هو فى الوجود العينى دون الظلى اذ لاوجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام فى الامتناع وأمثاله اذ لايمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العينى اذ لايتصور له وجود عينى قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به وهذه الاشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرها حاصلة فى الذهن لاقائمة به والثانى هو الموجب لاتصاف الذهن به لاالاول كما أن حصول شئ فى المكان والزمان لايوجب اتصافهما به وأنت خبير بان هذا الجواب أيضاًلايتم على ماانفق عليه كلمة القائلين بان الموجود فى الاذهان ماهيات الاشياء لااشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لايمكن أن يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع أن العلم الذى هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لايجدى نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج وأما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

الدليلان معا (والا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) فى ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) فى الذهن (نفس الماهية) التى لتلك الهوية (وانه) أى ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان فى الحقيقة والاحكام اذ فى الهويات أمور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيتها) أي ماهيـة تلك الهوية (ولا معـني للماهيـة الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) أي هل يساوى الحاصل الهوية (أولا) ان أردت به أنه هل يساوى نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان أردت أنه هل يساويها في المـاهية أولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية فى اللوازم) المستندة الى خصوصية أحد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية

(عبد الحكيم)

(قوله الحاصل فى الذهن نفس الماهيـة) لاالشبح والمثال ذ كره لدفع أن يتوهم من نفى مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبنى على كون الحاصل فى الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس

(قوله وانه أى ذلك الحاصل الخ) جواب باختيار الشق الثانى ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على انه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل فى العقل بحذف المشخصات

(قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة لكنه أورد كلمة نعم لانها قد ذ كرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهيـة وان كان ذ كره لغرض آخر

(قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل الماهية تدل على الكلية التزاما

(قوله ان أردت الخ) الا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذ كر الشق الثانى لئلا يرجع المعترض ويختاره فاندفع ماتوهم من أن المعترض لم يقل لفظ فى الماهية فى اعتراضه فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل

(قوله كما عرفت] من أن معني حصول الهوية فى العقل حصولها بحذف المشخصات

(قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لامدخلية فيها لخصوصية أحد الوجودين فهى حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك

من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هوحكم الخارجي) لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهنى كذلك) فهذا القدرمن الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن ﴿ المقصد الخامس ﴾ المعدومات هل تمايز أم لا) الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها

اللوازم لان صور تلك اللوازم مخالفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين أعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر فى الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلا

(قوله المعدومات هل تمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على اطلاقه بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق

[قوله الموجودات الخارجية الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كانت الاشياء تتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى

(قوله وتمايز الوجودات) أى على تقدير زيادتها على الماهيات فى أنفسها أي مع قطع النظر عن

(قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي) قد سبق ماعليه فلا حاجة الي الاعادة وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولا نسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد أشار اليه الشارح أيضاً في حواشى التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لاترتسم في النفس المجردة بل فى المبادي والمبادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ماتقبله كالغم والفرح ونظائرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لاالاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم أن ههنا مغالطة ذكرها الكاتبى في حكمة العين بل اتخذها مذهبالابد من ايرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب أن ماذكره مبنى على توهم فاسد وهو أن الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم حينئذ ماذكره ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة فى الدالة على الظرفية وأما اذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود فى الخارج هو الوجود الاصيلى الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهنى هو الوجود الظلى الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية أولا يري انه اذا قيل الموجود فى الذهن موجود بوجود غير أصيلى والذهن موجود بوجود أصيلى لم ينتظم الكلام

(قوله وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لاشك فيه أيضاً) لان الموجودات الخارجية انما

مما لايشك فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع علي كونها موجودة فيه وأما المعدومات التى من جملتها العدمات في تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط

وجودها وعدمها مما لاشك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها فى نفسها انما يقتضى اتصاف الماهيات بها فى نفس الامر

(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال وأما تمايزها حال كونها معدومة فتتفرع على تمايز المعدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ماقيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق

(قوله وأما المعدومات التي من جملتها العدمات) أشار بادخال العدمات التى هي من الممتنعات اذ لو أمكن وجودها لأمكن وجود الممتنعات لاتصافها بها الى أن هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى أن العدمات من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسئلة وأما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهى متمايزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لامعنى للنزاع فى تمايزها وهل ذلك الا مثل أن يقال الامور المتعددة هل هى متعددة متمايزة أولا وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال المعدومات المتعددة في الذهن هل هى متمايزة في الخارج أولا قلت لا شبهة فى تعددها من حيث الاضافة الي الملكات كما عرفت وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الاضافات هل هى متمايزة من حيث انها متصفة بالعدم أم لا

(قوله أي غير عدمي الشرط والضد) لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الاحكام

(قوله فان عدم غير الشرط الخ) أراد بالشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ لا المعنى المصطلح حتى يرد

تمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تميزا الاعمى بعماه عن غيره لكن لابد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لايشك فى تمايزها مع الشك فى تمايز المعدومات والحمل على أن الخلاف فى تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود فى الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كما لايخفى

(قوله التى من جملتها العدمات) اشارة الى تطبيق الدليل أعنى قوله فان عدم الشرط الخ على المدعي وهو تمايز المعدومات

(قوله فان عدم الشرط الخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوي مهملة واثبات المهملة بالجزئيات منتظم واما بناء على انه لافرق بين الاعدام الخارجية فى التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل

(قوله فان عدم غير الشرط لايوجب عدم المشروط) فان قلت عدم أي جزء كان من العلة التامة

وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين المعدمات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوما لآخر أو لازما له أو مساويا أو مباينا الى غير ذلك مما لا يحصي كثرة (ومنهم من نفاه لان المعدومات) والعدمات (نفى صرف لا اشارة اليها أصلا وكل ما هو متميز فله وجود إما فى الذهن واما فى الخارج) لان التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز أصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه)

ان غير الشرط من اجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط ولو أريد بقوله لايوجب لايوجب عدم المشروط من حيث انه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي فان عدم سائر اجزاء العلة انما يوجب عدمه من حيث انه معلول لامن حيث أنه مشروط.

(قوله لم تختلف مقتضياتها) فيه ان اللازم منه تمايز العدمات مطلقا والمطلوب تمايزها من حيث انها معدومة فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب اضافتها الى ملكاتها

(قوله لان المعدومات الخ) أى من حيث انها معدومات نفى صرف أى خالص لااشارة اليها اذ الاشارة تقتضى الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلا يرد ان قولكم نفى صرف لااشارة اليها بمنزلة انه لا تميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال ان المعدومات من حيث انها معدومة لاوجود لها أصلا وكل ماهو متميز موجود فى الجملة اما الصغرى فبديهية لان العدم ينافي الثبوت وأما الكبري فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هى التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود فى الجملة

(قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفى الوجود الذهنى في الصغرى مستفاد من التعرض له فى الكبري ليتكرر في الاوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ماهو متميز موجود إما فى الذهن أو في الخارج

(قوله أنسب] لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعرا بالتفصيل المذكور في قوله والحق

يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوى وهو مايتوقف عليه الشئ فى الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه فحينئذ يكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لايوجب الخ انه لايوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التى فرض وجودها في الصورة الاولي وهذا حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً كان غير الشرط الذى فرض عدمه فيها أجنبياً ليس بجزء من العلة التامة أصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول مراده أن عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو

أى فى الخلاف فى تمايز المعدوم (أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى و) ذلك لانه (لا تمايز بين المعدومات (الا فى العقل) فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتي يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل (فان كان ذلك) التمايز الحاصل لها فى العقل (لوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا) بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم

(قوله أي في الخلاف الخ] قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز فى الخارج فمن قال المراد الخلاف بين القائلين بأن لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع لم يأت بشئ

(قوله انما تتصف الخ) بمعنى ان العقل اذ لاحظها وجدها متصفة بتلك الاحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعي لايتوقف على وجود العقل وملاحظته فلايرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله

كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه أيضاً يستلزم عدم المشروط والاول أظهر

(قوله أي فى الخلاف فى تمايز المعدوم الخ) أى بين القائلين بان لاثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم أن الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالي واعترض على قوله لانه لاتمايز الا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض أن لاعاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت علي جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى هم القائلون بعدم تمايزها لايمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لايمكن أن يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجوة في الذهن لاتخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى أن يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتياً يستدعى ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لايمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ وأقول أما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو أن مراد المصنف بيان ماهو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان أشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أبا علي ذكره فى

المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له أصلا (والا تصور) ما هو معدوم مطلقا لا وجود له

(قوله ثابت للموجود) أي للوجود مدخل فى التمايز اذ لولاه انتفى التمايز فلا يرد انا لا نسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشروط متمايز عن عدم غيره لا الصورتين الحاصلتين منهما الا أن ظرف التمايز الذهن

(قوله لا للمعدوم المطلق) أي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له فذلك الوصف لا يخلو اما أن يكون فى نفسه موجودا أو معدوما فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشئ فان مالا يكون موجودا فى نفسه يستحيل أن يكون موجودا لشئ انتهي وما قالوا من أن المعدومات متمايزة فرادهم ان المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفى التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن الامر على عكس ما قال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز العدمات اذ لا يمكن أن يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة فى الذهن لم تخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين وأما الثانى فلأن الكلام فى تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الاولى في وجه التفريع أن يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتياً يستدعى ثبوت المثبت له فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلا لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة فى الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام فى تمايز المعدومات مطلقا لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك منشأه عدم التدبر لمحل النزاع

وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ماذكره المصنف الا أن يثبت أن ماذكره أبو على كلام الزامي وأما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدمات فهو ان الاختلاف فى تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد أشار اليه الشارح بقوله وأما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهنى تكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات فى الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

خارجا ولا ذهنا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس ﴾ فى أن المعدوم شئ أم لا وانها) أي هـذه المسئلة (من أمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيـل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليـه القول بزيادة الوجود

(قوله ان المعدوم شئ أم لا) الجزء الاول لكونه مهملة في حكم الجزئية والجزء الثاني سالبة كلية

(قوله من جملتها ان الماهيات غير مجعولة) ان أريد بالمسئلة المردد بين الايجاب والسلب فتقديره أو مجعولة وان أريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسـئلة إما على ما ذكره المصـنف في آخرها من أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الا ما ينسب الى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره فى الاتصاف بالوجود وأما على ماهو التحقيق فى هذه المسئلة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها ان الماهية فى كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشئ ونفسه لعدم التغاير انما المجعول اتصافها بالوجود على ما سيجئ فلا شك ان عدم الجعـل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى

(قوله فان القائل الخ) أي القائل باتحادهما فى الصدق لا يمكنه القول بتلك المسـئلة المرددة اذ يصير المعنى أن المعدومات أى الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت فى الخارج أم لا

(قوله قيل و يمكن أن يعكس الخ) لعله اعتراض على ماذكره الامام بأن استلزام أحد المسئلتين للآخر لا يقتضى تفرعه عليها الا ترى انه يمكن أن يعكس الامر ويقال أن من قال بهذه المسـئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتـدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسـئلة على الجزء الاول منها مع أن لفظ المسئلة يأبى عنه

(قوله من جملتها أن الماهيـة غـير مجعولة) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء علي ماذكره المصنف من الاستدلال عليها وأما على تحقيق الشارح الذى أورده فيما سيأتي فمدارها على عـدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك

(قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الخ) يعني المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من المنفصلة فان ماذكره فى الحقيقة مسئلتان ثم التفرع فى كلام الامام بمعنى التوقف وفى كلام القائل بالعكس بمعـنى اللزوم وهذا أظهر فى معني التفرع

قطعا (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ) أى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفى لا تقرر له أصلا اتفاقا (ومنعه الاشاعرة مطلقا) أى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) أى بما ذهب اليه الاشاعرة (قال الحكماء) أيضاً (فان الماهية) الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو الذهنى) يعنى أنها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين

[قوله فقال الخ) الفاء لتفصيل الجمل السابق أي قال جهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن

(قوله فان الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة

(قوله غير الوجود) فى الصدق سواء كان أمرا اعتباريا أوموجودا

(قوله وقد تخلو عنه) أي ليس من العوارض للماهية

(قوله مع كونها متقررة الخ) تصريح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح

(قوله ومنعه الاشاعرة) عطف على قال والضمير راجع الى أن المعدوم شئ ثابت وليس راجعا الى أن المعدوم الممكن شئ كما توهم فلا يصح تقييده بقوله مطلقا

(قوله أي بما ذهب اليه الاشاعرة) من انه لاشئ من المعدوم بثابت

(قوله فان الماهية الممكنة] قيد بالممكنة لانها المتنازع فيه فان عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه

(قوله اذا كانت الخ) أي ليس المراد ان الماهية مطلقا لا تخلو عن أحد الوجودين فانها اذا كانت معدومة في الخارج ولم يتصورها أحد كانت خالية عنها بل المراد انها على تقدير تقررها لاتخلو عن أحدهما لان التقرر يرادف الوجود عندهم

(قوله وانما قيدوا المعدوم بالممكن الخ) لايخفى عليك أن الاولى أن يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى أيضاً اذالخياليات لاتقرر لها عندهم كما سيصرح به

(قوله يعني انها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العينى وغير متعلقة بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه أولا بالعناية وثانيا بدليل عام فتأمل

لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهيـة يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها أو لانها ثابتة في علم الملأ

(قوله وقيل هى مطلقا) أى الماهيـة مطلقا أى الممكنة والممتنعة أو الممكنة فرض تقررها أولا لاتخلو عن أحد الوجودين

(قوله لان كل ماهية) حاصـله ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشئ يستدعى تصوره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء لايقولون بتمايز المعدومات أصلا نعم الحكم على الشيء يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل وأما ما أورد عليه من أن الحكم لايستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشئ اذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشيء لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق أولان معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان أراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فممنوع وان أراد بالقوة فهو لايستدعى تصوره بالفعل

(قوله أو لانها ثابتة الخ) أى كل ماهيـة ممكنة أو ممتنعة جزئية أو كلية ثابتة في الملأ الا على أى

(قوله وقيل هي مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقررأى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لاتخلو عن الوجود وأما الكلام الاول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل أن يحمل الاطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعاً

(قوله يجب كونها محكوما عليها) فيـه بحث لان الحكم ولو بخصوصـية الامتياز لايستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا أومن المبادى العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشئ اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة فى الذهن وان كان معلومابل الموجود فيـه حينئذ ماهيـة الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لايصدق على علم الشئ بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية فى الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الي ضعف ماذكر لما ذكر ويمكن أن يقال حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شـك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابياً دائمى فيلزم لها الوجود الدائمى وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انااذالم نتوجه الي ماهية معدومة فى الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها فى علم الملأ الاعلى فيرجع الي الدليل الثاني اللهم الا أن يفرق بأن مبنى الثانى على مجرد الثبوت في الملأ الاعلى عندهم لاباعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعى لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى

(قوله أو لانها ثابتة فى علم الملأ الاعلى الخ) فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى أن المعدوم الجزئي معلوم

الاعلى مع مالها من الاحكام كما هو قاعدتهم (ثم المعدوم فى الخارج يكون) عندهم (شيئاً فى الذهن وأما ان المعدوم فى الخارج شئ فى الخارج أو المعدوم المطلق شئ مطلقا أو المعدوم فى الذهن شئ فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شئ وللنافي) أى للذي ينفي كون المعدوم ثابتا ﴿وجوه ﴾ الاول الثبوت ﴾ والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات) أى الماهية (لاشتراكه) بين الذوات المعدومة (دونها) أى دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة

العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للافلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول ممتنع عندهم ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل وانما زاد لفظ العلم ولم يقل فى الملأ الاعلى اشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه انطباعي

(قوله مع مالها من الاحكام) زاده تأكيدا أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية

(قوله وان غايرته) أي مفهوما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه

للملأ الاعلى على وجه كلى كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن الوجودين وقد سبق منا ما به التفصى أيضاً فليتذكر

(قوله وان غايرته) أى بحسب المفهوم قال الشارح فى حواشى التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومى الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لايجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لاينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن أن يجاب بان مراد المستدل هو انه لايقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة أى لايصح ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد أشار اليه حيث قال فيما لايجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لايستعمل فيه الآخر فتأمل

(قوله دون قولنا السواد شئ) والسر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشئ دون الآخر

(قوله أى الذي ينفى كون المعدوم الخ) لاحاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على أن الاشعرى ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كما يدل عليه سياق الادلة

(قوله لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظراً الى كلام الخصم والزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان أظهر بالنسبة الى التخييل الذى ذكره بعيد هذا

بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معني للوجود الا هو) أي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجوداً هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا بل هو) أى الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) أى بالوجود (فلفظي) أى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود * الوجه (الثانى الذوات) المتقررة (عندكم) فى العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع

(قوله والالزم التسلسل) كما مر تقريره فى ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتاً لامتناع كون المنفي جزءا للثابت فيكون الثبوت جزءا له وهو أيضاً ثابت وهكذا

(قوله تخييل الخ) اشارة الى مانقل عن الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدؤا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان

(قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أى الاثبات والنفى راجع الي شئ واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت أما اذا لوحظ المعني فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفى لان الثبوت عندنا أعم من الوجود وأنتم أردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف مايدعيه الآخر من حيث المعنى كما لايخفى

(قوله الثاني الذوات المتقررة بين) أى تقريره على ماهو الطريقة المشهورة فى جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية فاذا فصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود

(قوله ولا جزءها والا لزم التسلسل) كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود فى الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لايخفى

(قوله تخييل للاتحاد) انما قال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثانى وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا

(قوله قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل

(قوله الذوات المتقررة عندكم فى العدم) قيل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا

من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (اذا أخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو

حصل جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احداهما بالاخرى فان وجد فى الناقصة بازاء ما فى الزائدة يلزم أن لاتكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون مابه التفاوت بين جملتى الذوات المتقررة في العدم أمرا محققاً لابمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تناهي الاكثر الذى هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهي الاول الذى هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت فى العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مما خفى على بعض الناظرين

(قوله والاكثر من غيره) أى من غير الاكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من

أخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غيرمتناهية وأنت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة أيضاً فكل موجود متقرر فى العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة فى العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لانها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام فى مواضع كما لايخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً لانه الانسب للسياق كما لايخفى هذا ويمكن أن يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم فى العدم وان كانت باقية عليه غيرمتناهية مع أن تناهيها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان ويطبق احداهما بالاخرى

(قوله والاكثر من غيره) جمع فى العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

(قوله فتكون أيضاً متناهية) لايخفى أن الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لاعلى انها غير ثابتة لايلتفت اليه هذا

(قوله فالكل الذى هو الاكثر) يمكن أن يقال المراد فالكل أي الاكثر والاقل متناه

الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع أنه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة علي الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفي بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية * الوجه (الثالث

(قوله فانها غير متناهية الخ) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتا عندكم مكابرة لان النفى الصرف لايتصف باللاتناهى لم يمكن الجواب بأن لاتناهى مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجرى فيها برهان التطبيق

(قوله وان اكتفى الخ) بأن لايذكر أن الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا أخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت أقل بمتناه فالكل الذي هو الاكثر متناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهى

(قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فظاهرة وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها التمكن من الفعل والترك

(قوله ونقض بمراتب الاعداد) فان أجيب باشتراط الثبوت فى الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لايؤثر فى اجراء البرهان لانه يدل على أن الامور الكائنة في الاعيان لايمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون في الاعيان ثبوتا أو وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون فى الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق فى التقسيم فالاولى أن يسقط حديث الكون من البين

(قوله وان اكتفى الخ) أى لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

(قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عزوجل فان أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذى لايترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهى أيضاً غير متناهية بالفعل وان أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها أن قدرته تعالى لاتصل الى حد لايتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي فى المعلومات بمعني وفى المقدورات بمعنى آخر كما لايخفى

(قوله الثالث الذوات المتقررة الخ) قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفى لاينفى كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته أن ثبوتها فى العدم مسبوق بنفيها وأنت خبير بان الدليل الزامي فيتم

الذوات) المتقررة فى حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولا) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفى) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقرره) الذى هو أعم من الوجود* الوجه (الرابع أن العدم صفة نفى) أي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أى منفى غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الاثبات) أي بالصفة الثبوتية (اثبات) أى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدى) هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا أنه هكذا مقرراً محرراً لم نجده لغيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وإنه في غاية الضعف) والقبح (اذ لا نسلم

(قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة فى تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقض بصفاته تعالى

(قوله وهو المطلوب) لانه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها ولا يحتاج الى ماقيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها

(قوله الواجب مايجب وجوده) فان قيل كما يمتنع تعدد مايجب وجوده يمتنع تعدد مايجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك فى صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود وأما في الثبوت فكلا لكونه مقدما على الوجود فيجوز أن يكون مايجب ثبوته ممكنا وجوده

(قوله صفة نفي) الظاهر أن الاضافة بيانية أي صفة حقيقته النفى لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالمنفى فاللائق أن يقال غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلا فى مفهومه أو ماهو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لاحد المعنيين على عدم ثبوته

(قوله حوم على معناه) فى القاموس حوم فى الامر استدام فكلمة على بمعنى في أو بتضمين معنى الاستعلاء

(قوله وانه فى غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدى فهو من كلام المصنف

(قوله لا نسلم ان المتصف الخ) يمكن دفعه بانه لو كان ثابتا لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها فى

(قوله وانه في غاية الضعف اذ لانسلم الخ) أجيب عنه بان معني كلام الآمدى أن الموصوف بصفة نفى نفسه منفى وبصفة أثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى أعنى نفى البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره أى بصره متصف بانه عديم فهو أيضاً موصوف بنفى نفسه ومنفى فكلامه فى غاية الاحكام ولقائل أن

أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لان ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفيا في نفسه * الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لو تباينت لذواتها كان

الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفي كما أن صفات الاجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعي وجودها اللهم الا أن يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفى مالا ثبوت له في نفسه وأما الجواب بان المراد أن الموصوف بصفة نفى نفسه منفي فان العدم نفي نفس ذلك الشئ بخلاف الصفة السلبية الاخري فانها ليست نفى نفسه بل نفى صفة من صفاته كالعمى فانه نفي البصر لا نفي ذات الاعمى فليس بشئ لان القائلين بثبوت المعدوم لا يعترفون بان العدم نفى الشئ في نفسه بل نفى صفة الوجود عنه والشئ ثابت في نفسه

(قوله وليس انتفاء الخ) يعنى أن الاتصاف بالصفة السلبية أى ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس باتصاف حقيقى فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضى انتفاءه في نفسه فما قيل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لافى سلب الاتصاف فالواجب أن يقال وليس اتصاف شئ بالصفة السلبية فرع انتفائه في نفسه ليس بشئ

(قوله المعدومات الثابتة في العدم الخ) يعنى أن المعدومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمور متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الامر الذى به الاختلاف يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضي الشئ الواحد وتخلفه عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضى أمرا واحدا لزم أن لايوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد وان لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد

يقول لانسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفى نفسه بل هو متصف بصفة نفى وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم أن المتصف بصفة نفى وجوده منفى بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفى بمعنى انه غير موجود لكنه لايفيد لان الكلام في نفى الثبوت والمدعي عمومه من الوجود على أن قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل

(قوله الخامس لو تباينت الخ) يمكن أن يقال قياسا على ماسيذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل

كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصراً في فرد واحد (والا) أى وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا قولك لذواتها ان أردت) به (لماهياتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة فى العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات

يلزم جواز كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع مايتوهم من انه يجوز أن لايقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلايلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلا للاتحاد بل التعدد فالترديدغير حاصر ولو أريد به التعددلايلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر

(قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لايصح القول بأن المعدومات التى هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة

(قوله جاز أن يعرض له كل واحدة منهما) أى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الي ذاته وذا باطل قطعا فلا يرد أن يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة فى نفسها لاينافى امتناع تعاقبها نظراً الى أمر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لايكفى

(قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لايخفى لان السؤال لايرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لاتقتضى شيئاً منها والا انحصرت فى هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع أنهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل أن تكون الماهية من قبيل الاحوال

الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان أردت) به (لهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة ان) أى ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتزايلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها فى زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة فى جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال أن المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات

(قوله وبالجملة الخ] ماس كان نقضا تفصيلياً وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقض الاجمالى بلفظ بالجملة شائع فى كلامهم وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقعه والفاء في فهو زائدة ومدخولها أعنى مجموع المبتدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على ان الباء زائدة

(قوله وان اقتضت التباين) أى الاختلاف والتكثر بأمور متباينة

(قوله كانت) أى الطبيعة من حيث هى موردا للمتزايلات بالنظر الي ذاتها مع ان مورد المتزايلات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة

(قوله لااستحالة الخ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لابشرط شئ وهو لاينافى الوجود فيجوز كونها موردا للمتزايلات في زمان وجودها انما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعني الماهية بشرط الاطلاق والتجرد موردا لها لانها لاتكون موجودة

(قوله قلت قد عرفت الخ) لايخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم موردا للمتزايلات وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض وهذا الجواب لايدفعه اذ حاصله ان ماأوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً

(قوله وقد يقال الخ) قائله الشارح الابهري أي قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق

قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه أن يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز أن يدعي عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعي عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لما ميز الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى

(قوله وقد يقال) قائله الشارح الابهري وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح

المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد فى اثبات هذا المطلب (وجهان * الاول أن القول بثبوت المعدوم) فى حال العدم (ينفي المقدورية لان الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود

الثالث ومنع لزوم كون المعدوم موردا للمتزايلات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهـذا الجواب مبنى على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية

(قوله وأيضاً الخ) سند آخر للمنع المذكور كما لايخفى

(قوله ان القول الخ) هذا الدليـل الزامي مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها أزلية وان الازلية تنافى المقدورية وأن الوجود حال ومقدمة للنافى وهى انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهى عدم تعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزم نفى المقدورية اذ لو تحقق المقدور يلزم على النافى القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القـدرة فى الحال مع عدم تعلق القـدرة بها وكلا الامرين باطلان فما قيـل انه لامجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أولا وعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عندكم وعلى الثانى لايصح قوله لكان ذلك التأثير فى الحال ليس بشيء

(قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الازلية تنافي المقدورية لانها اذا كانت ثابتة في أنفسها فلا تحتاج الى علة فضلا عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القـدرة تتعلق بأنفسها بمعني ان ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الاشعرى

به حيث قال ان أريد به أن ذات ماهية السـواد الكلية هل هو مقتضي للوحدة أو الكثرة أولا نختار أن الماهية الكلية لاتقتضى بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات اذ الصـفات والمشخصات لاتتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال

(قوله ينفى المقـدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تحقق المقدورية ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على ماسيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفاً لتحقيق الشارح فان المختار عندنا أيضاً على تحققه التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق

(قوله والوجود حال الخ) فيـه بحث اذ لامجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا فعلى الاول لايصح قوله مع انه لاحال عنـدكم وعلى الثاني لايصح

حال)

حال) لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والاحوال) التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارى سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً علي ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو فى اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمى فلا يكون أثراً للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لأنها توجد الاتصاف والفرق بين

(قوله ليست معلومة الخ) اى بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود

(قوله وذلك كفر صريح) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لايكفرونها والجواب ان كون اللازم كفرا صريحا لايقتضى أن يكون الملزوم صريحا ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر أولزومه اذا كان صريحاً

(قوله أمر عدمى) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فتنقل الكلام الي اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على مابين في محله

(قوله انما تجعل الذات متصفة بالوجود) يعنى أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث انه

قوله لكان ذلك التأثير فى الحال فالاولى أن يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بموجود كماقيل فى ابطال كونه فى الاتصاف أن الاتصاف أمرعدمى الا انه لايتم على رأى القائلين بوجودالوجود

(قوله لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمي) اذ لو وجد فى الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح فى بحث الوجود

(قوله وفيه بحث) قيل فى بحثه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو الأثر ليس الا لم يكن أثرما موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل أن يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه أن المنفى تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله وجودا فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتأمل

الا ترى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجداً لاتصافه به* الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتا كان المعدوم) المطلق (أعم) مطلقا (من المنفي) لشموله الثابت والمنفى معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقا (متميزاً عنه) أى عن مفهوم المنفي (والا) أى وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتا لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفى) أى على ما صدق عليه المنفى (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم (على المنفى ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفى معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه

رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جعلت الاتصاف اتصافا ولا من حيث انها جعلته موجودا ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجودا أو معدوما فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجي وان كان انتزاعياً فمعنى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود فى الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمرا اعتبارياً وذلك بين البطلان

(قوله ألا ترى الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس

[قوله كان المعدوم أعم الخ] وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفى نقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتا فانه حينئذ يكون المعدوم مساوقا للمنفي كما ان الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد وهو الممتنع ليس بشئ لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فردا للمنفى

(قوله لوكان المعدوم الممكن ثابتاً الخ) قيل لادخل للثبوت فى الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفى فرد واحد هو الممتنع وجوابه أن المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من أن المنفى ما لاثبوت له محالا كان أو ممكنا كالخياليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لابد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفى بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل مما قدمناه من التحرير وانما خذلهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لان قصدهم) أى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) أى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتا فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بأمر ثبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لايتجه عليه أصلا ما قالوه من أن الكبري فى الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضاً والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضاً كان ثابتا فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ماصدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضاً بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبري في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفى متميزاً عنه فيكون

(قوله فانه بمعزل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلا ريبة

(قوله خزلهم ذلك القول) فى القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة فى الظهر خزل كفرح فهو أخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض أي لانهم

(قوله والا لم يكن بينهما فرق) أي في الصدق

(قوله انه ليس جميع الخ) فان أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا رفع الايجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان أريد به السلب الكلي صحت الملازمة المذكورة لكن بمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الايجاب الجزئي وهو أن بعض المعدوم ثابت

(قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراد المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر أن يترك كونه أعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المنفي متميزا عنه الى آخره

(قوله واعلم أن الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير أظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو أعم من مفهوم المنفى على افراد المنفى اللازم على التقدير الاول

ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون أيضاً ثابتا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفى فمردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً وحينئذ اما أن يكون مساويا له أو أخص منه مطلقا أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفي (للمثبت) أى للذي يثبت كون المعدوم ثابتا (وجهان * الاول

(قوله ليس عندهم أعم) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن فلا يصح الصغري أعني كل منفى معدوم

(قوله يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفى أيضا أى كما يطلقون لفظ المنفي عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ماقيل انه يجوز أن يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظى

(قوله وحينئذ اما أن يكون الخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى وأما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متعين كما فى المتن

(قوله فالمطلوب حاصل) أى المطلوب الاصلى وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولا شئ من المنفي بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منفى معدوم أو بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه علي جميع التقادير يكون متميزا عن المنفى فيكون ثابتا

(قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضا) أى كما يطلقون المنفى على المنفى أي يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وحينئذ اما أن يكون مساويا الخ بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً أو نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن اطلاق المعدوم على المنفى يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفى لا باعتبار اتصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت علي الفرض حتي يلزم ثبوت المنفى لا يقال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز أن يكون الاطلاق باعتبار المسمي بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً الى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد والاظهر أن يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب أن يقال فى دفع قيل ذلك القائل انه لو سلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفي بالاشتراك المعنوى لاشك فى أن معني العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا شك فى عموم الاول لان نقيض الاخص أعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

(قوله فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه

المعدوم متميز وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الاول فلأنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال ان أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وأيضاً فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (واما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه) وثبوته في نفسه (والنفى الصرف لا تعين له) في نفسه (ولا اشارة) عقلا (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو

(قوله الا بتميزه عن غيره) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذي تصور به فلا يرد النقض بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة

(قوله ان كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلا لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوما ممكناً لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراده

(قوله لعلهم الخ) هكذا قرره الامام في المباحث المشرقية

(قوله كما يشهد به الخ) فان الظاهر من ايراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص لا لمجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفى لافادته العطف فقط

(قوله فان بعضه مراد) أى لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مرادا لله تعالى ومقدورا لله تعالى بالتعلق الذى به الوجود بالفعل لاتجه الكلام لكن ملاءمة السابق يقتضى الحمل على ماذكرناه اذ لا يطلق التصور على علمه تعالى

(قوله فلأن كل متميز له هوية الخ) فيه اشارة الى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقتضي للهوية لا بأنه صفة ثبوتية حتي يلزم الاستدراك في الاستدلال اذ يكفى ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ

(قوله والنفي الصرف الخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهى قوله النفى الصرف لاهوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفياً صرفا وهو المطلوب

عن مفهوم المنفى فان قلت مراد المعترض نفى عموم المعدوم ولم يثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما فى صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن فى مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعي أصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذى يذكر في أمثاله

(النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات) فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وانسان ذى رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فانه متميز عن العدم وغيره أيضا ولا ثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لايتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال)

(قوله والخياليات) أي الممكنات التى ركبها الخيال من الامور المحسوسة

(قوله اتفاقا) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له

(قوله ذوات الجواهر الخ) أي الجواهر الفردة اذ لاتأليف في العدم والاعراض التى يتصف بها الاشياء فى الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة وبقولهم الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية البسائط وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها حال الثبوت ولعلهم لايأبون عن ذلك كما لايأبي الفلاسفة من كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا بحسب الوجودين فان خلافهم انما نشأ من نفى الوجود الذهنى واثبات أحكامه للاشياء فى الخارج ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا معدوما بناء على انه يجوز أن يتصور ذلك

(قوله ونفس الوجود) أى من غير اتصاف الماهيات به

(قوله فى العدم الخ) أى فى حال عدم الماهيات فلا ينافى التعميم التى سيأتي من قوله لافى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما فان المراد به انه ليس ظرفا لثبوت الاحوال شئ من الامور المذكورة والوجود من حيث كونه حالا داخل فى ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالا أو موجودا أو معدوما فتأمل فانه قد أخطأ فيه بعض الناظرين

[قوله وذلك لايتصور) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات

(قوله على انه منفى) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور فى عطف الخياليات على الممتنعات

(قوله وعندهم أن الثابت الخ) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم وما سنذكره في آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على انه بعد العلم بأن للعالم الخ يدل على انه قول البعض الا أن يؤول بما سنذكره هناك

فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم فى العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل

وذلك يفضى الي مذهب السوفسطائية وبعضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية في حال العدم وفيه أن الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية

(قوله فى العدم) أى فى حال عدم مايتصف بها

(قوله وكأنه خص الوجود الخ) يعنى ان الوجود وان كان مندرجا في الاحوال فالنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث انه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين فله مزية على سائرها وذلك لانه يصح أن يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وانه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل ان الوجود حال أولا بخلاف سائر الاحوال

(قوله وجود المعدوم] أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم

[قوله لزم اجتماع الوجود الخ] ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لايكون الا فى المعدوم لكونه أمرا انتزاعيا

(قوله ثم النقض الخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوي أن كل معلوم ثابت فى الخارج فان كان موجودا ففي الوجود وان كان معدوما ففي العدم أولا موجودا ولا معدوما ففى تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم

(قوله وليست ثابتة عندكم فى العدم) فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة عندكم لافى الوجود ولا فى العدم ولا في غيرهما ترك قوله فى العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد وأما ماسيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذى أورد قوله ثم النقض الخ ردا كما يدل عليه النظر فيه

(قوله وكأنه خص الوجود بالذكر الخ) قيل مآل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذلو ثبت وجود المعدوم الخ وليس بحال والاظهر من السياق أن مآله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة وأما سائر الاحوال فلا ضرورة فى انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال

(قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض فى العدم من غير أن تقوم بالجواهر ومثله جائز فى الوجود بلا لزوم كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما والجواب أن قوله

المفهومات التى يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة وليست ثابتة عندكم أصلا لا في الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما وأما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بينا أن ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدوراً و) كونه (مراداً) فان مايدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن اثباته به) أي اثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذى ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (ان أردتم به القدر الثابت فى المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي أيضاً ثابتا (وان أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) أولا (تصويره) حتي نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانيا (بيان كونه مقتضيا للثبوت) حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين *

(قوله لاشك انها متمايزة) فانكم لاتشكون في تمايزها انما تشكون في حاليتها

(قوله وليست ثابتة عندكم) أى مرتفعة بالمرة لاتقولون بها أصلا فضلا عن الثبوت

(قوله وبالجملة الخ) مامر كان نقضاً اجمالياً وهذا نقض تفصيلي جمل صورة النقض سند المنع فمعنى قوله وبالجملة أى مجمل البحث وخلاصته هذا لاأنه اجمال السابق

(قوله وعليكم ثانياً الخ) فيه اشارة الى أن التصوير لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان

اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت المعدوم في العدم الذى ادعي ضروريته بمعنى البداهة وتجوز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوي الاتفاق على انتفاء الوجود فى حالة العدم لم يرد أيضاً لان الاحوال فى قوله ثم النقض بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا تغفل

(قوله ولا في العدم) لان المفهومات التى يسميها البعض أحوالا أمور اعتبارية ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وأنتم تقولون بثبوت المعدومات الممكنة

(قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله وأما القائل بالحال الخ قلت هم انما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لامطلق الثبوت

(قوله يدل على نفى المرادية أيضاً) لان الارادة كما سيجئ في مباحث الاعراض لاتتعلق الا بمقدور مقارن عند أهل التحقيق

الوجه (الثانى المعدوم متصف بالامكان) لان كلامنا في المعدوم الممكن (وانه) أى الامكان (صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره) في المرصد الثالث (فكان المتصف به ثبوتيا) أي ثابتا لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتيـة محال (وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا) بل هو أمر اعتبارى (كما سيأتى) فى ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول (ولهم شبه غيرهما) أى غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود اليهما نحو انه) أى المعدوم الممكن (فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان) اذ لا يتصور التغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر واما الى الثانى بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو أن القصد الى ايجاد غير المعين

المدعي وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق أن يترك قوله أولا وثانياً ويقول فانا من وراء المنع في المقدمات

(قوله وانه صفة ثبوتية) ان أريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو أمر اعتبارى فيرد عليـه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة فى الخارج ولو أريد بها ماليس السلب داخلا في مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين

(قوله ببعض مانقض الخ) وهو الخياليات فانها ممكنة الوجود فى حدذاتهاوان امتنع ثبوتهاحال العدم لاجل العدم

(قوله راجع اما الى الاول الخ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الاتصاف بالغيرية

(قوله كما سـيأتى تقريره فى المرصد الثالث) فيه بحث وهو أن الذى يأتى تقريره فيه هو أن الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه

(قوله بل هو أمر اعتبارى) سيشير فى مباحث الحدوث على أن الامكان صفة ثبوتية بمعني عدم كون السلب جزءا من مفهومه وان تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجـه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه فى الجواب منع كونه ثبوتياً بل الجواب اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل أهل السنة أو منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك

(قوله ببعض مانقض به الوجه الاول) وهو غير الممتنعات

(قوله أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء فى موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود أو في الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة

ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) أى الاحساس (علم) أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أى محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وأيضا

(قوله فقد رجع الخ) لما كان التعين عين التميز أو مستلزما له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثانى بأن التعين صفة ثبوتية

(قوله فان التميز الخ) تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه فان الجواب بالنقض لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز فى علم الفاعل كاف وهو لايقتضى الثبوت الخارجي وبعض الناظرين لما خفى عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته

(قوله أي نوع منه] لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل

[قوله فلو جاز الخ] أى اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس فى المعلومية فلو جاز أن يكون الخ

(قوله وهذا راجع الي الاول] لان الاستدلال في الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالى باطل فالمقدم مثله

(قوله النقض بالمستحيل] أي ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمى ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت وبما ذكرنا اندفع ماقيل انه لادخل لعدم كونه مدركا بالحواس فى نقض كون المعلومية علة كما لايخفى

(قوله وأيضا ماذكره الخ] أى فيما ذكره من القياس الاستثنائى تمثيل خال عن الجامع أى الامر المشترك المؤثر فى الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعنى لانسلم وجود الجامع فان الاحساس

(قوله فقد رجع الى الوجه الاول) وان حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا أن التعين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيجيء

ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها فى مسئلة أن الماهية مجعولة أم لا) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك ﴿ خاتمة ﴾ للمقصد السادس (وفيها بحثان * الاول) فى تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فانه بحث معنوى (الشيء عندنا الموجود) أى لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم

يخالف التعقل فى الاحكام الا ترى تخالفهما فى اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما فى اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من أن التخالف بالنوع لاينافي وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلومية جامعا وهو لايستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التنوير المذكور لايثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعياً لاثبات الخلو عن الجامع كما لايخفى

(قوله وسيأتيك جوابها هناك] من انا لانسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه دائما انما المحال هو الايجاب المعدول

(قوله وهذا بحث الخ) الغرض منه دفع توهم انهذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئا كان مختصاً بالموجود واذا كان شاملا للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوى متعلق ببيان ماوضع له لفظ الشيء وما سبق بحث معنوي لما عرفت ان معناه ان للمعدوم تقررا وثبوتا حال العدم أولا وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجيء في المتن من قوله والنزاع لفظى والحق ماساعد عليه اللغة الا انه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور

(قوله يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك وأما ان الموجود يطلق على الشيء فقط فتفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه

(قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعنى ان المقصود التلازم من الجانبين فى الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود

(قوله وهذا بحث لفظى] نقل عنه أنهذا وان ذكره المصنف الاانه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ماتقدم

(قوله يطلق على الموجود فقط) قيل لاعلى وجه الترادف بل على وجه التساوي أما عند أبى

موجود وكل موجود شئ (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة (هو المعلوم ويلزمهم المستحيل) أى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية (و) قال (الناشى أبو العياش هو القديم وللحادث مجاز و) قالت (الجهمية هو الحادث و) قال (هشام) بن الحكم هو الجسم

(قوله يلزمهم اطلاق الخ) أى يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشئ على المستحيل حقيقة مع انهم لا يطلقونه أصلا كيف وانهم لا يطلقون عليه لفظ المعدوم فضلا عن الشئ على ما فى تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق فى تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك ويؤيد ذلك ما قال الزمخشرى ان الشئ اسم لما يصح أن يعلم موجودا كان أو معدوما محالا أو مستقيما

(قوله الا أن يقولوا الخ) قد سبق فى تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به وسيجئ تحقيق هذا في مباحث العلم

(قوله هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيدا بالسماع عن الشارح ان خطه لئلا يسقط تنوين هشام من المتن

الحسين والنصيبينى فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدى حيث قال مذهب أهل الحق من الاشاعرة أن لفظ الشئ عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب أبى الحسين والنصيبينى هو مذهبنا بعينه اللهم الا أن يحمل كلامهما على التساوى ومعنى قولهما هو حقيقة فى الموجود أن اطلاقه علي الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعني الموجود ثم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا لمجرد تعيين ما يطلق عليه

(قوله ويلزمهم المستحيل الخ) عليه قيل ان أراد لزوم اطلاق الشئ على المستحيل وبطلانه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشئ على ماهو به أن الشئ يطلق على المستحيل لغة وان ارادانه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب عندى اختيار الشق الاول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشئ بالموجود مستدلا عليه بما سيجيء الآن وأما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهناك عليه هناك أن الشئ يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم ثم صرح الآمدى بأن الكلام الزامي وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندى

(قوله الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الخ) صرح به الشيخ فى الشفاء أيضاً كما سيجى تحقيقه فى مباحث العلم

(قوله وقال هشام بن الحكم) خط فى نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارؤها الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه ابن الحاكم لئلا يسقط تنوين هشام من المتن

و) قال (أبو الحسين) البصرى (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والنزاع لفظي) متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق (والحق ماساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان أهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين أن يكون الموجود قديما أو حادثا جسما أو عرضاً (ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ينفي اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون

(قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر

(قوله متعلق بلفظ الشئ) يعنى ليس المراد باللفظي ماهو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر

(قوله يطلقون لفظ الشئ على الموجود) أى بخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الموجود أخص منه ومعلوم ان الشئ ليس أخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لايثبت المدعى

(قوله تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازا

(قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعاوي الخصم بعد اثبات دعواه

(قوله لان الحقيقة الخ) أى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقى لايصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى

(قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ماذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى وتكون الآية من قبيل العام المخصوص وأما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا

(قوله قابلوه بالانكار] لايثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك الخ لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشئ أيضاً

(قوله ينفى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل علي نفى اختصاص الشئ بالموجود أيضاً لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً وكذا يدل على نفى اطلاقه على القديم لاعلى مجرد نفى اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعي الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولي فلان أقصى مايلزم أن لاتستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية وأما الثانية فلان غايته أن يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص القديم لايكون لها معنى كما لايخفى

القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك) ينفى (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول لبيد (ألا كل شئ ما خلا الله باطل) ينفى (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية * البحث (الثانى فى تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شئ) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش إنها فى حال العدم متصفة

(قوله ينفى اختصاصه بالجسم) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفى اختصاصه بالموجود أيضا لان الذى سيفعل معدوم فمدفوع لانه معدوم حال القول لامطلقا فالمعنى لاتقولن لموجود بارادته تعالى في وقته المقدر له اني أفعل ذلك غدا الا أن تقول ان شاء الله

(قوله المعدومات الممكنة) أى البسيطة

(قوله لافي كونها ذوات) أشار بذلك الى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافي فلا ينافى تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض

(قوله فقال أبو اسحق الخ) تحرزا عن لزوم السفسطة

(قوله متصفة بصفات الاجناس) أي الصفات النفسية هى مالا تكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية فى الذاتية فلو لم تخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة بالماهيات وان كانت متساوية فى مفهوم الذات

(قوله ينفى اختصاصه بالجسم) فيه أن ظاهر الآية ينفى الاختصاص بالموجود أيضاً اذ تمام الآية ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن أن يقال لايلزم من الآية أن جون اطلاق الشئ على الذى سيفعل قبل أن يفعل فتأمل

(قوله متصفة بصفات الاجناس) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت فى العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لايزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لاتمام حقيقتها كما توهموه والتساوي في العارض لايمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة فى الوجود وحينئذ لايرد شئ مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على التعرى بأنها لما كانت متساوية فى الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة

بصفات الاجناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً والجوهر جوهراً والعرض عرضاً وهي) أي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو الى التفصيل) أي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لايتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثانى) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية) التى هى من صفات الاجناس (الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات لانها ثابتة أزلا واثبات الثابت محال ولا فى كون الجوهر جوهراً لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجوداً أى متصفا بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (وهو

(قوله على الاطلاق) سواء كانت صفات الاجناس أولا وسواء كانت موجودة أولا فان الصفة عندهم أعم من العرض فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوما

(قوله فانها محتاجة الخ) لان الحياة مشروطة بالبينة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها

(قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم) أى فى كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لايتصور توسط الجعل بين الشئ ونفسه لان الكلام في بيان مذهبهم

(قوله وهو التحيز) أى الحصول فى حيز ما

لايكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة أخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبته الي الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة

(قوله أي الصفات على الاطلاق) أى سواء كانت صفات الاجناس أولا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم فان الوجود مثلا لايقوم بالمعدوم حال العدم و كذا المشروطية

(قوله هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة الي الاقسام ماهي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا يتجه حياة البارى تعالى نقضا ولا صفاته التابعة لحياته تعالي قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تأمل

التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه أحد الاربعة (الرابع) الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فى الحيز) أى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو أبيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول أعني) الوصف (الحاصل

(قوله قالوا) أي الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى

(قوله غير الحركة الخ) أي لاينحصر فى الاربعة كما يدل عليه الدليل لا انه ليس شيئا منها

(قوله كان له الخ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط وأما الحركة والسكون فلكون كل منهما كونا ثانيا

(قوله انه أحد الاربعة) لعدم اعتباره اللبث فى السكون

(قوله بشرط الوجود) تصريح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود

(قوله الاحلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشئ منهما لا لان حلول السواد صفة للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحلول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله

(قوله غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان أوجبت لمحالها صفات الا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبلية

(قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرى كما سيأتى

(قوله الكون غير الحركة الخ) أي لاينحصر في هذه الاربعة لا أن الاربعة ليست من الكون

(قوله انه أحد الاربعة) سيجىء فى بحث الاكوان أن أبا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه

(قوله بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد

(قوله الاحلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لالمحله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا أن حلول السواد في المحل صفة له كما قيل فى نظائره من حصول صورة الشئ فى العقل وفهم المعني من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في أول البيان من حواشى المطول

حالتى

حالتي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول فى المحل) فان العرضية ليست علة للحلول فى المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمرا زائداً على نفس العرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصرى فلايكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلاينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً (مع) اثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) ابو عبد الله (البصرى يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول فى الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلايثبت حال العدم (وانه) أى البصرى (يختص) من بينهم (باثبات العدم

(قوله وأما سبب الحصول الخ) فلذا كان فى المرتبة الثالثة أعنى مايحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها ما تكون معللة بصفة زائدة

(قوله الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه

(قوله حاصلا فى الحيز) والا لكان متحركا أو ساكنا مجتمعا أو مفترقا ويلزم السفسطة

(قوله فلذلك أثبت الخ) اذ لافرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس

(قوله من بينهم) أفاد لذلك ان الباء في قوله باثبات داخل على المقصور

(قوله باثبات العدم صفة) أى أمرا قائما بالمعدوم كما يرشد اليه دليل النافين له لا انه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال على ماوهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود فى الحال مما لم يذهب اليه أحد كيف وان التحقق التبعي معتبر فى مفهومه كما مر فى المقدمة ولانه لابدأن لا يكون موجوداً ولا معدوما والعدم معدوم

(قوله وهو الحصول فى المحل لايخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لاينافي عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك

(قوله باثبات العدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال النافى أن النزاع فى كونه صفة زائدة على المعدوم فى الخارج سواء قيل بحاليته مع بعده جداً أو بأنه صفة عدمية كالعمي وأما القول بحالية مالا يقوم بالموجود أصلا فقد عرفت فى أوائل هذا الموقف انه لامساغ له

صـفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معـدوما صفة (والـكل) أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتـة ومتصـفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعـد العلم بأن للعالم صانعا قادراً عالماحيا يحتاج الى اثباته) أى بيان وجوده (بالدليل) فانهـم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج فى العلم بوجوده الى دليل (قال الامام الرازى انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة

(قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت الى فاعـل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدوميـة أو لزم التسلسل ولا مختار وإلا لتجددت المعدومية لان أثر المختار حادث فيلزم أن لاتكون الذات معدومة فى الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم

(قوله أى جميع القائلين الخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقا أو اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول

(قوله على انه بعد العلم الخ) يعنى أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم والحياة لا يكفى فى التصديق بوجوده مالم يبين وجوده بالدليل مثل أن يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لابد أن يكون موجودا لان الايجاد فـرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصـفات فما قيل العالم اسم

(قوله واتفق من عداه الخ) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى أن لاتكون الذات معـدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيـل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لاتحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

(قوله والكل أى جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لان ابن عياش لايدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض لايدخلون فيه أيضاً فان قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيـدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد أن يكون موجودا بالبداهة قلت كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها الوجود أعم من أن يكون موجودا بالفعل أولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع

(قوله قال الامام الرازى انه جهالة بينة) أجيب بأنهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف فى العدم يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً فلا يلزم ماذكر من السفسطة الظاهرة

لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى أن نبين أن للعالم صانعا أى ذاتا تتصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولاسفسطة (اذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك البارى يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكاله وانه ممتنع) في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لايقتضى تحقق وجود الموصوف فى الخارج وهذا الاعتذار بعيد جداً لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

(عبد الحكيم)

لجميع ماسوي الله من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لابد أن يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب الذى ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لايخفى على من ينظر فيه

(قوله لاستلزامه الخ) لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب عليها الآثار من وجود العالم واتقانه وحدوثه فلو جاز ذلك فى حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ماأجاب به شارح التجريد من انه لاسفسطة فى اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة انما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فانه لافرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني فى عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك فى تخيل معدوم متصف بصفات معدومة

تم الجزء الثاني من كتاب المواقف

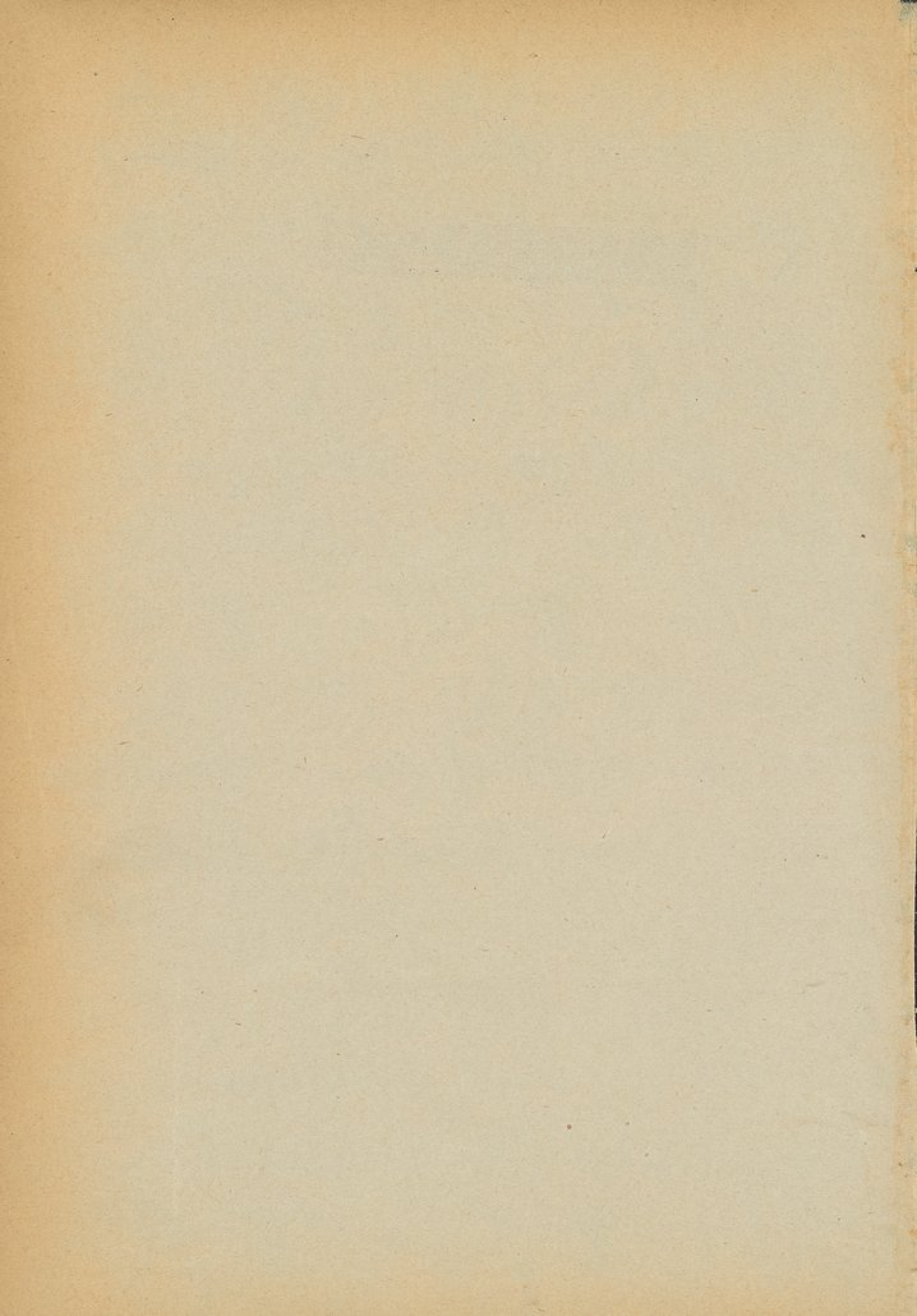
﴿ ويليه الجزء الثالث وأوله المقصد السابع ﴾

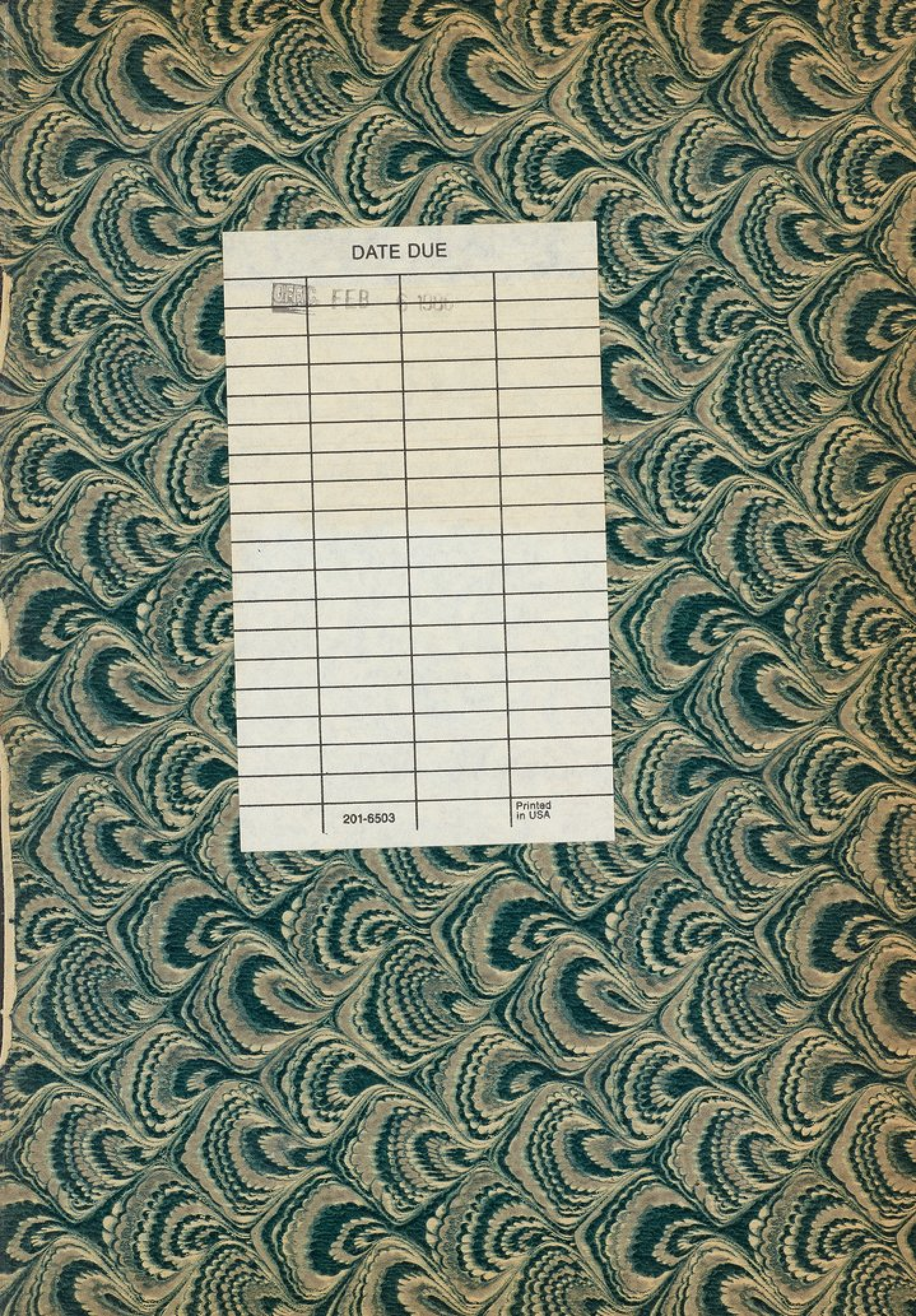


فهرست الجزء الثاني من المقدمات

تمت الفهرست







DATE DUE
FEB 6 1986
201-6503
Printed in USA



